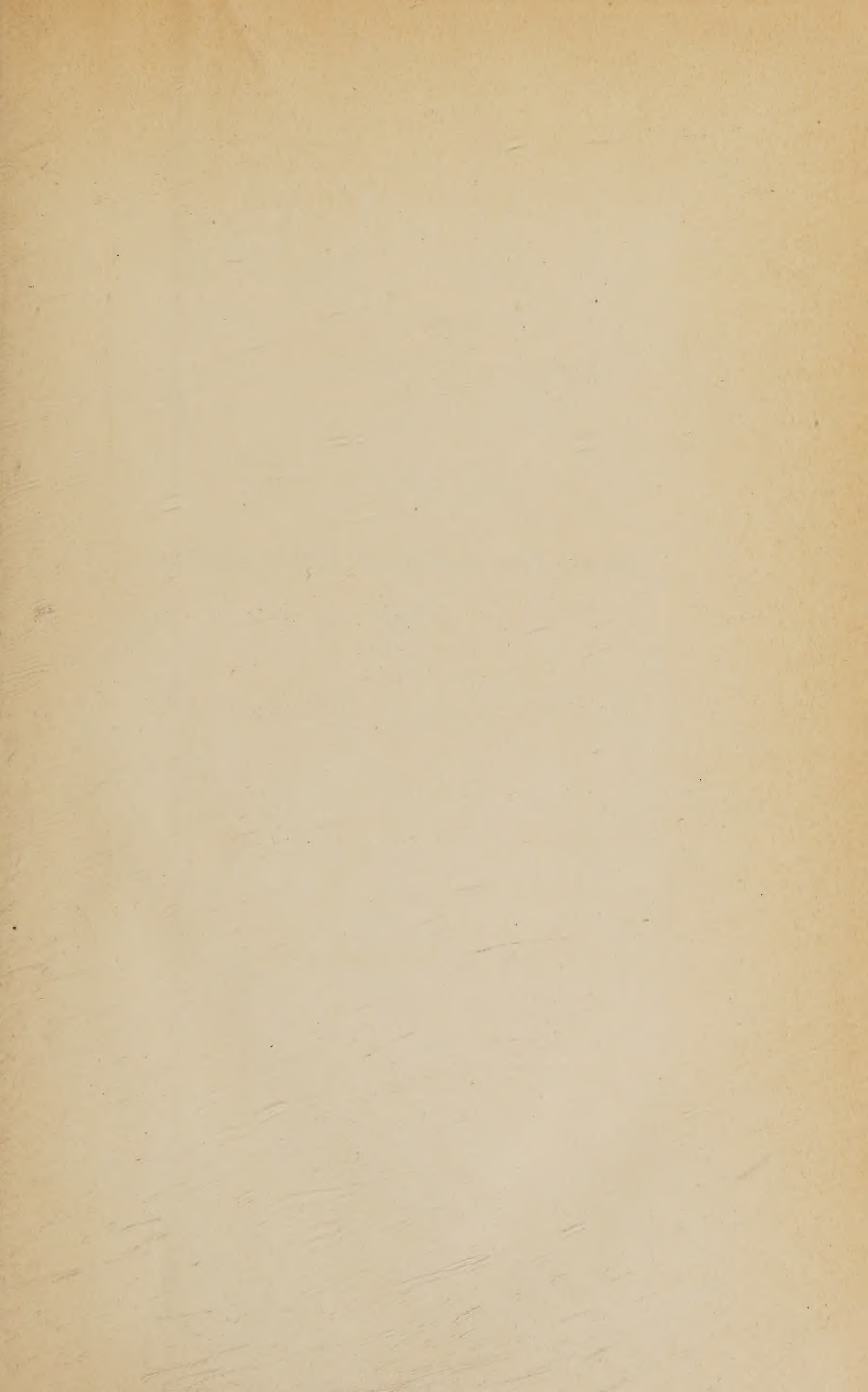
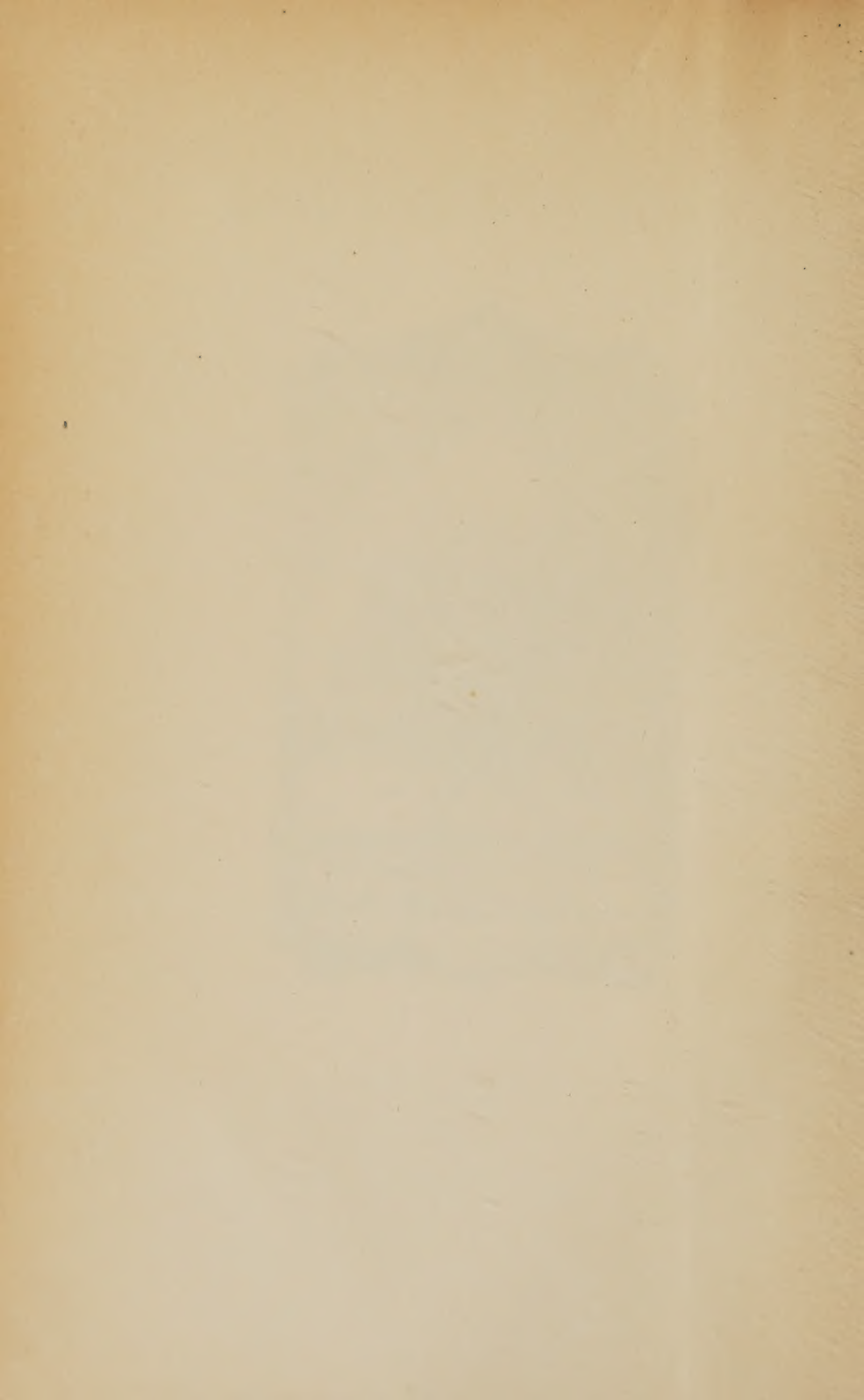
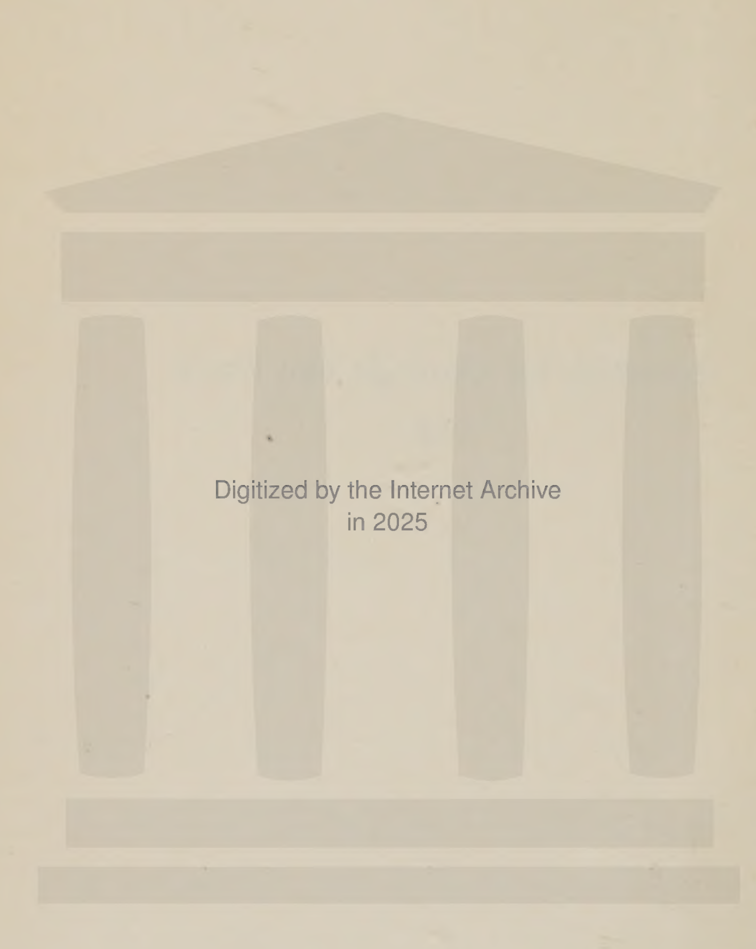






Zeitschrift für Theologie und Kirche

1908



Zeitschrift
für
Theologie und Kirche

Von Johannes Gottschick begründet

Organ für systematische und prinzipielle Theologie

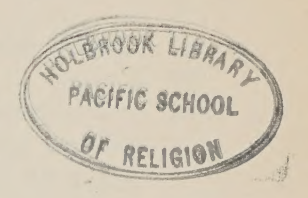
In Verbindung mit

P. Drews Eck Häring Harnack J. Kaftan Kattenbusch Kirn Lobstein Loofs E. W. Mayer Metzger R. Otto O. Ritschl Scheel v. Schultheß-Rechberg M. Schulze Sell Steinmann Thieme Titius F. Traub Troeltsch J. Wendland Wendt Wobbermin

herausgegeben von

D. W. Herrmann und D. M. Rade
Professoren der Theologie in Marburg

Achtzehnter Jahrgang 1908





Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1908.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

I. Artikel.

Seite

Die moderne Religionspsychologie. Von **Scheel** . . . 1
„Apologetik“ und „Christliche Weltanschauung“. Von **Hunzinger** 39
Die christliche Liebe nach Sören Kierkegaard. Von **Johannes Müller** 47
Zur Reform der Konfirmationsordnung. Von **Dörries** . 81
Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers. Von **Mulert** 107
Zur Kritik des Monismus. Von **Friedrich Traub** . . . 157
Welche Stellung müssen wir als evangelische Christen zu den Bekenntnisschriften unserer Kirche einnehmen? Von **Martin Schulze** 181
Bemerkungen zur Christologie von David Friedrich Strauß. Von **Günther** 202
Ebbinghaus' Religionspsychologie. Von **Vorbrodt** . . . 212
Warum kennt die evangelische Kirche keine Lehre von der Erlösung im engeren Sinn? Und wie läßt sich diesem Mangel abhelfen? Von **Julius Kaftan** 237
Ueber Religionspsychologie. Von **E. W. Mayer** . . . 293
Kirchliche Methode? Von **Mulert** 325
Aus der dogmatischen Arbeit der Gegenwart. Von **Kirn** 337
Von der dogmatischen Stellung des Kirchenregiments in den deutschen evangelischen Kirchen. Antwort an L. Ihmels. Von **Herrmann** 389
Die neuesten Christologien im Verhältnis zum Selbstbewußtsein Jesu. Von **Thieme** 401

Seite

Ergänzungsheft.

Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? Von Drews . . . . 104 S.

II. Thesen und Antithesen.

Vorbrodt: Religionspsychologie als Methode und Objekt der „Dogmatik" 60
Holl: Noch einmal: Zur Rechtfertigungslehre 67
Stephan: Antwort an Holl 70
Herrmann: Das alt-orthodoxe und unser Verständnis der Religion 74
Rade: Stanges Lehre vom Wunder (Erste Hälfte) 77
Ritschl: Nachträgliche Erläuterungen zu den Thesen über den Begriff der Dogmen und die Aufgabe der Dogmatik . . . 140
Herrmann: Antwort an Ritschl 147
Häring: Unendlichkeit Gottes 150
Rade: Stanges Lehre vom Wunder 151
Eichhorn: Aphorismen zur Dogmengeschichte 154
Häring: Glaube und Wissen. Wider einige Kritiker . . . 226
Herrmann: Die Religion und das Allgemeingültige. Zur Verständigung mit Sulze 228
Diehl: Herrmann und Troeltsch 473
Rade: Die Gewißheit des historischen Jesus 478

III. Register.

Namenregister 482
Sachregister 486

Seite

IV. Mitarbeiter an diesem Jahrgang.

Cand. phil. Herrmann Diehl in Marburg 473
Pastor Bernhard Dörries in Hannover-Klefeld 81
Professor D. Paul Drews in Halle . . . . . Ergänzungsheft.
Professor D. Albert Eichhorn in Kiel 154
Stadtpfarrer Ernst Günther in Backnang 202
Professor D. Theodor Häring in Tübingen 150. 226
Professor D. Wilhelm Herrmann in Marburg 74. 147. 228. 389
Professor D. Karl Holl in Charlottenburg 67
Professor Lic. Dr. August Wilhelm Hunzinger in Leipzig . 39
Oberkonsistorialrat Professor D. J. Kaftan in Berlin-Steglitz 237
Geh. Kirchenrat Professor D. Otto Kirn in Leipzig 337
Professor D. Emil Walter Mayer in Straßburg 293
Privatdozent Lic. Hermann Mulert in Kiel 107. 325
Vikar Johannes Müller in Freiburg i. B. 47
Professor D. Martin Rade in Marburg 77. 151. 478
Professor D. Otto Ritschl in Bonn 140
Professor Lic. theol. Otto Scheel in Tübingen 1
Professor D. Martin Schulze in Königsberg 181
Privatdozent Lic. Horst Stephan in Marburg 70
Professor D. Karl Thieme in Leipzig 401
Ephorus Friedrich Traub in Schöntal 157
Pfarrer Gustav Vorbrodt in Alt-Jeßnitz 60. 212



Die moderne Religionspsychologie.

Vortrag, gehalten am 11. Oktober 1907 vor der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt in Marburg.

Von

Professor Lic. theol. **Otto Scheel** in Tübingen.

Die Forderungen einer religionspsychologischen Betrachtung innerhalb der Religionswissenschaft und im besonderen innerhalb der christlichen Theologie, die Versuche, vermittelst religionspsychologischer Methoden und Fragestellungen das Religionsproblem zu lösen oder besser aufzuhellen als wie es auf den alten Wegen möglich war, werden gegenwärtig immer zahlreicher. Dem Wunsch nach einer Psychologisierung der Theologie oder Dogmatik wird immer energischer Ausdruck gegeben. Es ist ein namentlich in Zeitschriftenartikeln öfters erhobener Vorwurf gegen den heutigen Betrieb der systematischen Theologie, daß sie von der lebendigen Wirklichkeit sich entferne, an vorgefaßten, mit der konkreten psychischen Wirklichkeit nicht übereinstimmenden Meinungen festhalte und zugunsten eines dogmatischen Doktrinarismus die Religion selbst verlasse. Wenn von der gegenwärtigen Notlage gesprochen wird, so kann man nicht selten hauptsächlich die Dogmatik dafür verantwortlich gemacht sehen [1]), die aus einzelnen Bibelstellen „ein dürres, abstraktes Begrifflein herausklauben" will, während sie an der praktischen Frömmigkeit

1) Schweizerische Theol. Zeitschrift 1907 S. 86.

vorübergeht und ihre eigentliche Aufgabe nicht kennt. O. Pfister spricht rückhaltlos von dem Elend unserer wissenschaftlichen Glaubenslehre[1]). Sie sucht nicht die einzelnen konkreten Formen des Guten und Bösen, des Heilsamen und Schädlichen; sie geht nicht den geheimen Verkettungen dieser Mächte nach; sie macht nicht den Heilsprozeß, die Erlösung, Wiedergeburt, Heiligung in concreto verständlicher; sie befähigt nicht ihre Schüler zu einer sorgfältigeren Diagnose der Menschen, etwa so, wie die Physiologie die Erkenntnis des physischen Gesundheitszustandes oder die pädagogische Psychologie das Verständnis für den Zustand des Zöglings anbahnt; sie liefert nicht die Kenntnisse, die für die Beeinflussung des christlichen Seelenlebens, für die christliche Psychagogie Wert besitzen. Sie ist noch heute eine vorzugsweise antiquarische Wissenschaft, eine nach Lehrpunkten zerstückte Dogmengeschichte, während die Hauptsache, die Geschichte des individuellen Glaubenslebens, die Nachforschung nach dem Werden der religiösen Persönlichkeit unter diesen oder jenen Bedingungen, durch Abwesenheit glänzt. Man treibt eine Anatomie des Glaubens statt der Physiologie des Glaubens. Durch Vernachlässigung ferner der wissenschaftlichen Psychologie gibt sie sich dem Gespötte preis; von Volkskunde und Soziologie weiß sie entsetzlich wenig. „Unsere wissenschaftliche Glaubenslehre ist in psychologischer, logischer, soziologischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht unreif, dilettantisch, konfus[2])". Daß sie tot ist, das ist das Elend. Erst wenn die Wissenschaft vom christlichen Glaubensleben erstanden ist, erst wenn die lebendige, den wirklichen Lebenserscheinungen des Glaubens zugewandte Erforschung des Glaubens Eingang gefunden hat, ist eine Rettung aus dem gegenwärtigen Elend möglich. E. Müller verlangt in derselben Zeitschrift eine Entwicklung der Dogmatik nach der Religionspsychologie hin[3]).

Es ist unnötig, diese Stimmen aus der jüngsten Vergangenheit durch andere, gleich oder ähnlich lautende zu vermehren. Es

1) A. a. O. 1905; Ragaz pflichtet bei a. a. O. 1907 S. 35.

2) A. a. O. S. 212.

3) A. a. O. 1905 S. 42.

genügt darauf hinzuweisen, daß sie immer wiederkehren und auch von sonst entgegengesetzten Seiten her ertönen. Man steht gelegentlich unter dem Eindruck, als ob der Ruf nach Religionspsychologie der Ruf der Zukunft werden sollte, als ob die Religionspsychologie bestimmt sein sollte, der Theologie ganz neue Wege zu weisen. Man wird um so eher geneigt sein, dieser Bewegung Aufmerksamkeit zu schenken, als sie weder auf die Kreise der protestantischen Theologie sich beschränkt, noch überhaupt allerneuesten Datums ist. Auf protestantischem und auf katholischem Boden, auf deutschem, angelsächsischem und romanischem Boden, innerhalb der Theologie wie der Philosophie im weiteren Sinne begegnet man religionspsychologischen Fragestellungen, mag es sich nun darum handeln, vermittelst der Religionspsychologie die auf ein totes Gleis gelangte Dogmatik wieder tauglich zu machen zum Dienst, oder darum, auf Grund psychologischer Gesetze die Umsetzung des religiösen Gefühls in Theologie zu begreifen und unter Berücksichtigung der Krankheiten des religiösen Gefühls [1]) die Bildung eines autoritären kirchlichen Dogmas zu verstehen, oder auch, es schließlich mitsamt der Religion zu überwinden. Ernst gemeinte Versuche zur Erneuerung des religiösen Lebens stützen sich ebensowohl auf die Religionspsychologie wie andere, die schließlich die Religion selbst auflösen.

In diesem größeren, auf methodische Verwertung Bezug nehmenden Zusammenhang können wir schon seit geraumer Zeit von einer Religionspsychologie sprechen. Sie existiert, seitdem der Bann des orthodoxen, autoritären Religionssystems gebrochen wurde, dessen supranaturalistisch-metaphysische Orientierung und autoritär-normativer Vortrag eine methodische empirische und relativierende Betrachtung nicht vertrugen. Bis tief zurück in das 18. Jahrhundert lassen sich die Ansätze zu religiöspsychologischen oder antimetaphysisch-dogmatisch gerichteten religiös-empiristischen Urteilen und Fragestellungen verfolgen, bis in die Zeit, die immer noch in dem von der pietistischen Orthodoxie

---

1) Hébert, L'évolution de la foi (Paris 1907) im Anschluß an Murisiers Buch über die Krankheiten des religiösen Gefühls.

bestimmten vulgären Urteil als die Zeit des allen tieferen religiösen Regungen und fruchtbaren Problemstellungen abholden, selbstzufriedenen, philiströs-dogmatistischen Rationalismus gilt. Wie so viele anderen Probleme des 19. Jahrhunderts beginnt auch unser Problem um die Mitte des 18. Jahrhunderts sich zu melden [1]).

In Semler trafen die beiden Ströme zusammen, die in jenen Tagen auf eine religionspsychologische Betrachtung hinführen konnten. Unter dem Einfluß des Pietismus hatte er auf die religiöse Erfahrung und das religiöse Gefühl das Augenmerk zu richten gelernt. Seine ausgezeichnete Bekanntschaft mit der englischen Philosophie machte ihn vertraut mit der empiristischen Denkweise und ließ ihn von der metaphysisch-dogmatischen sich abwenden. Zwei Momente, die in der modernen religionspsychologischen Bewegung wenigstens teilweise nachgewiesen werden können, der englische Empirismus und ein mystisch-pietistisches Element, sind auch dort vorhanden, wo man von den Anfängen einer religiös-psychologischen Betrachtung sprechen darf, die dem metaphysischen oder rationalistischen Dogmatismus den Rücken kehrte und zunächst die Erfahrung das Wort haben ließ, an die Stelle der Autoritäten des Luthertums, aber auch der deistischen Ideen den relativierenden Psychologismus setzte und mit der Be-

1) In der Debatte wurde von Vorbrodt und O. Ritschl eingewandt, diese Fixierung sei nicht haltbar; man könne schon früher von einer Religionspsychologie sprechen. Ritschl wies auf die protestantische Orthodoxie hin (Musäus). Das soll natürlich nicht bestritten werden, daß schon vor dem 18. Jahrhundert religionspsychologisch geartete Aeußerungen gefallen sind. Ich könnte z. B., bis in die alte Kirche zurückgehend, auf Ambrosius und Augustin aufmerksam machen. Augustins religiöse Psychologie ist manchem beinahe modern erschienen. Wo religiöses Eigenleben vorhanden ist, wird man stets einer irgendwie gearteten religiösen Psychologie begegnen. Das ist aber nicht das Entscheidende. Von einer religionspsychologischen Betrachtung kann man erst von dem Augenblick an sprechen, wo ihre methodische Konsequenz erkannt wird, wo sie zu einem wissenschaftlichen Prinzip wird und der überlieferten Methode gegenüber kritische Bedeutung gewinnt. Geschichtlich bedeutsam und für die wissenschaftliche Problemstellung wirksam wird sie erst vom 18. Jahrhundert an. Zu Semler vgl. Paul Gastrow, J. S. Semler, Gießen 1905.

tonung der Inadäquatheit der religiösen Erkenntnis zugleich einen Individualismus verband, der das psychologische und soziale Milieu in den Vordergrund stellte und darauf verzichtete, den Wahrheitsgehalt in abstracto darzustellen. Die geschichtliche Mannigfaltigkeit der individuellen Religionsbildungen war damit unbedingt anerkannt. Die normative Behandlung der Religion, sei es nun im Sinne des konfessionell orientierten Supranaturalismus, oder im Sinne des mit den logischen Funktionen der Vernunft in der Religionswissenschaft operierenden deistischen Rationalismus konnte durch die empirisch-psychologische abgelöst werden, die gerade die stets individuell bleibenden Sondererscheinungen markierte. Es fehlte auch sonst nicht an Voraussetzungen zu einer Weiterführung dieser Problemstellung. Die Empfindsamkeit, die zu Selbstbetrachtungen und Selbstzergliederungen anleitete und bis zur Rührseligkeit sich steigern konnte; das Dämonische, das die Poeten im Menschen erkannten, das aller Rationalität widersprach und grade das Irrationale hervorkehrte und zu behandeln anreizte; die Selbstauflösung des aufklärerischen Rationalismus in den theologischen Schriften Lessings und das damit gleichzeitig verbundene Liebäugeln mit der inneren Erfahrung; die Erweiterung des geschichtlichen Horizontes durch den steigenden Seeverkehr, die Bekanntschaft mit anderen, primitiveren Religionen und die daraus resultierende Nötigung der psychologischen Analyse der primitiveren Religionsformen, dies alles wies auf religionspsychologische Fragestellungen hin.

Zu einer methodischen Durchführung ist es indes nicht gekommen. Die Gewöhnung an die hergebrachte Art des normativen Denkens war noch so stark, daß selbst Semler sich ihr nicht entziehen konnte. Bedeutete doch gerade in Deutschland der philosophische Rationalismus eine Macht. Es braucht nur an die Namen Leibniz und Wolff erinnert zu werden. Semler selbst wurde sich der Tragweite seines psychologischen Empirismus nicht recht bewußt. Seine Ueberzeugung von der normativen Geltung des Christentums war trotz alles relativierenden Psychologismus und Historismus noch so lebhaft, daß er bei der Unterscheidung der statutarischen öffentlichen und der individuellen

privaten Religion sich beruhigen konnte.

Immerhin war aber doch durch den psychologischen Empirismus und Historismus Semlers und durch den spekulativen Evolutionismus des auch herrenhutischen Einflüssen aufgeschlossenen Lessing die altorthodoxe Definition der Religion sowohl wie die vulgär aufklärerische erschüttert. In den Kreisen der Aufklärung, die bei mancher hausbackenen Nüchternheit doch empfindsam und sentimentalisch sein konnte, sprach man von der Gemütsverfassung des Frommen, von dem Eindruck der Erkenntnis Gottes auf das Gemüt, ließ man die Semlersche und Lessingsche Unterscheidung von Christentum und Theologie fortbestehen; und wer an der Konstatierung eines unmittelbaren Verhältnisses des Menschen zu Gott interessiert war, trug kein Bedenken, mit pietistischen Ausdrücken die religiöse Beziehung zu erläutern. So konnte man den Ausdruck „Geschmack Gottes" aufnehmen, der auf den ästhetischen Religionsbegriff hinführend die scholastische und rationalistische, das Wissen zum Mittelpunkt machende Auffassung von der Religion bei Seite schob. Das war freilich keine so deutliche Fragestellung wie bei Semler; aber entwicklungsgeschichtlich betrachtet ist dies doch keineswegs gleichgültig. Denn es zeigt, daß schon in weiteren Kreisen ein Stimmungswandel sich vorbereitet und daß tatsächlich bereits, wenn auch den meisten unbewußt, ein nicht unerheblicher Abstand zwischen dem traditionellen Religionsbegriff und der neuen Stimmung bestand. Der in der Aufklärung wurzelnde, ästhetisch-spinozistisch beeinflußte, aber gleichzeitig von der Spontaneität des schwer ergründlichen seelischen Lebens überzeugte Idealismus des ausgehenden Jahrhunderts schritt auf diesem Wege weiter. Gegen die Erkenntnisse, Begriffe und Vorstellungen, die die Religion bot, wurde man gleichgültig. Sie erschienen suspekt; gegen die Betätigung des Verstandes innerhalb der Religion erwachte das Mißtrauen. Man zog sich zurück auf die unmittelbare Anschauung Gottes, auf die Ahndung Gottes oder die Empfindung Gottes. Darin erkannte man die elementaren Vorgänge des religiösen Lebens und fand im Gemüt oder im Gefühl und der Anschauung den psychologischen Ort der Religion. Das subjektive religiöse Be-

wußtsein selbst, die fromme Erfahrung, die man als Tatsache vor sich hatte, sollte zum Ausgangspunkt der Erkenntnis dessen, was Religion sei, gemacht werden. Das Gefühlsmäßige, Geniale und Instinktive, dessen Wortführer Rousseau geworden war, die von der Phantasie getragene künstlerische Anschauung sollte die bisherigen Allgemeinbegriffe, in denen keine lebendige konkrete Wirklichkeit sich aussprach, ersetzen. Die schöpferische Kraft der individuellen Natur sollte die als nüchtern, ja leblos erkannten allgemeinen, erkenntnistheoretisch auf die logischen Funktionen der Vernunft begründeten Abstraktionen verdrängen.

So wuchs eine Bewegung heran, die das Individuelle und Irrationale heraushob, die die Vorstellungen und das Wissen zu gunsten der Anschauung und des Gefühls zurückschob, und die eben deswegen für die individuelle Mannigfaltigkeit und Differenzierung gegen das prinzipiell die Differenzierungen ausschließende intellektualistische Schema der Orthodoxie und vulgären Aufklärung das Wort ergriff. Die spontane Intuition, die schließlich zu einer Art ästhetischer Suggestion wurde, sollte die Religion und Offenbarung begreiflich machen und verstehen lehren. In Herder, dem Schüler Hamanns und Rousseaus, fanden diese Töne lebhaften Widerhall. Die überlieferte Behandlung des Religionsbegriffs ist fortgefallen. Und Herder ist sich des Fortschritts der neuen Betrachtung gegenüber der alten bewußt. Er zieht die Konsequenzen auch für das Verständnis der Bibel und der allgemeinen Religionsgeschichte. Es gilt sich einzuleben in die Individualitäten der Völker und der einzelnen, die man nicht auf das Prokrustesbett abstrakter Begriffe spannen darf. Der große Subjektivist gewinnt Respekt vor den mannigfach verschiedenen religiösen Individualitäten, die man im Zusammenhang ihrer eigenen Lebensbedingungen zu begreifen hat. Für die Religion ist wie für die Poesie nicht die Regel und nicht die Satzung, die kirchliche oder dogmatische Satzung, maßgebend; in den Dogmen und Lehrmeinungen stellt sich nicht die Religion selbst dar; man muß auf die lebendige Empfindung, auf die Ursprünglichkeit, Innerlichkeit und Eigentümlichkeit der gemütlichen Kräfte und der Gefühle achten. Das absolut urtei-

lende dogmatische Werturteil mußte der religiös ästhetischen Nachempfindung weichen. Nach diesen Grundsätzen untersucht Herder die Entstehung und Fortpflanzung der ersten Religionsbegriffe. Die Schwankungen und Schwächen der Herderschen Religionsauffassung interessieren uns hier nicht[1]); hier darf der religionspsychologische Fortschritt der Herderschen Auffassung markiert werden. Durch Herder wurde unter dem Einfluß von Hamann, Rousseau, Locke und Leibniz großzügig fortgeführt, was bei Semler angedeutet war. Auch der trotz Fries und seiner Nachfolger keineswegs primär an psychologischen und psychogenetischen Fragestellungen interessierte Kant gab seinen Beitrag zu dem neuen Problem. Seine Kritik der Vernunft zerstörte den Glauben an die Zulänglichkeit der überlieferten Religionswissenschaft. Und indem er die Religion von der theoretischen Wissenschaft trennte, die mit exakten, andemonstrierbaren Beweisen operierte, indem er dem alten Gegensatz von Wissen und Glauben eine neue Problemstellung verlieh, die den Streit der Fakultäten beendigen sollte, das Wissen auf die Erfahrungsmöglichkeit beschränkte und der Naturwissenschaft, insbesondere der reinen Naturwissenschaft zuwies, den Glauben aber, wiederum im Gegensatz gegen die überlieferte Anschauung, zu einem Moment der philosophischen Arbeit selbst machte, trat er in seiner Weise für den praktischen Charakter der Religion ein. Ob in Kants Religionslehre noch ein weiteres Problem enthalten ist[2]), darf hier unerörtert bleiben, da es für die weitere Entwicklung zunächst wirkungslos geblieben ist. Hier genügt es zu konstatieren, daß auch die keineswegs psychogenetisch orientierte Kantische Philosophie die Unmöglichkeit der überlieferten Behandlung der Religionswissenschaft erwies und die praktische, wertgesetzliche Ver-

---

1) Baumgarten betonte in der Debatte — auf Wielandt, Herders Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen, J. A. Diss. Naumburg 1903 hinweisend — daß Herder ein Opfer der Religionspsychologie geworden sei.

2) So Troeltsch in seiner Untersuchung über Das Historische in Kants Religionsphilosophie (Berlin 1904) und in seinem Vortrag über Religionspsychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft (Tübingen 1905).

nunft von der theoretischen trennte und zugleich ihr überordnete.

In Schleiermacher liefen die Linien zusammen, die zu einer religionspsychologischen Behandlung des Religionsproblems hinführten. Kantische und sehr wahrscheinlich auch Herdersche und Schellingsche Anregungen, herrenhutische Einflüsse, romantische Stimmungen, ästhetisch-spinozistische Motive vereinigten sich in seiner Person. Seine Reden über die Religion sind das noch heute wirksame und lebendige Dokument der neuen Betrachtung. Alles ist auf das religiöse Erlebnis, auf die Anschauung und das Gefühl des Universums gestellt. Die Vorstellungen und Dogmen gehören nicht zum Wesen der Religion. Sie sind im besten Fall sekundärer Natur; entweder abstrakte Ausdrücke religiöser Anschauungen oder „freie Reflexion über die ursprünglichen Verrichtungen des religiösen Sinns". Darum auch darf man sie nicht für das Wesen der Sache nehmen. Indem nun die Religion als das ganz individuelle Erleben gefaßt wird, in der Anschauung des Universums das religiöse Erlebnis sich vollzieht, stellt sich in jedem religiösen Individuum die Religion anders dar. Es gibt keine allgemeine, immer gleiche Religion, es gibt nur religiöse Individuen, die alle individuell eigenartig die Religion erleben und erleben müssen, wenn wirklich die Religion in ihnen lebendig geworden sein soll. So wenig die scheinbaren Zusammenhänge, die man unter den einzelnen religiösen Anschauungen herstellen mag, dem Einzelnen selbst irgend einen Gewinn bringen, so wenig kann ein Einzelner mit seiner Religion das Ganze besitzen. Der Einzelne besitzt nur Teile des unendlichen Ganzen und wird grade als lebendig religiöses Individuum sich bewußt bleiben, daß, was er besitzt, keinen höheren Frömmigkeitsgehalt hat, als was bei Anderen in ganz anderer, ja befremdender, unbegreiflicher Aeußerungsform ihm entgegentritt.

Mit dieser zielsicheren Abwendung der religiösen Fragestellung von den Problemen einer Metaphysik, die an der Zuverlässigkeit und Sicherheit der Erkenntnis der für sich bestehenden transzendenten Größen noch nicht irre geworden ist, mit der deutlichen Betonung dessen, daß alle Reflexion über das religiöse Erleben sekundären Charakter trägt, die religiösen Anschauungen

aus dem religiösen Individuum herauswachsen und unmittelbar evident sind, mit der vollendeten Unbefangenheit den einzelnen Religionen gegenüber und mit der Konstatierung, ja Forderung der unendlichen Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung war der Religionspsychologie der Weg frei gemacht. Hatte Semler von der Fragestellung der rationalistischen Aufklärungstheologie nicht ganz sich zu emanzipieren vermocht, hatte Herder schließlich nur eine bunte Fülle von Anregungen bringen können, hatte Kant zwar Wissenschaft und Religion scharf von einander getrennt, aber durch sein erkenntnistheoretisches Interesse der Entwicklungslinie, die auf eine konsequente Psychologisierung der Religion hinstrebte, gewehrt, so waren durch den großen Wurf Schleiermachers die Grundlagen zu einer empirischen Religionspsychologie gegeben, auf denen Schleiermacher und die deutsche Theologie hätten weiter bauen können.

Dazu ist es indes nicht gekommen. Schleiermacher selbst versperrte sich den Erfolg, indem er seiner großen Entdeckung nicht nachging und zu einer konsequenten und kritischen Durchführung seiner in den Reden über die Religion entwickelten Erkenntnis nicht gelangte. Daß die hier vorgetragene Religionsanschauung mit großen Schwächen behaftet ist, weiß jeder; davon braucht hier nicht gesprochen zu werden. Darauf vielmehr gilt es den Nachdruck zu legen, daß Schleiermacher seine eigentliche und im theologiegeschichtlichen Zusammenhang Epoche machende Erkenntnis nicht zielstrebig ausgebaut hat. Seine psychologische Bestimmung der Religion wurde in den Zusammenhang seiner gesamtphilosophischen Anschauung eingegliedert, die auf eine pantheistische[1]), die Gegensätze von Natur und Geist auflösende und also grade dem religiösen Erlebnis widersprechende Metaphysik hinauslief. In dieser Verknüpfung wurde das religiöse Gefühl von seiner nicht aus der religiösen Erfahrung gewonnenen Philosophie abhängig gemacht, die Erkenntnis von der Individualität und Lebendigkeit des religiösen Gefühls verschleiert, im

1) Das wird freilich von Fuchs und Kattenbusch bestritten. Vgl. Kattenbusch, Von Schleiermacher bis Ritschl. 3. Aufl. (Gießen 1903) S. 10. E. Fuchs, Schleiermachers Religionsbegriff (Gießen 1901).

Widerspruch mit dem Tenor der Reden über die Religion in dem metaphysisch interpretierten religiösen Gefühl das Argument für die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Religion gefunden und also eine empirische Religionspsychologie unmöglich gemacht. Was Schleiermacher nicht geglückt war, gelang seinen Nachfolgern noch weniger. Man ging entweder entschlossen zu der von Hegels Religionsphilosophie bestimmten spekulativen Theologie über, oder man vermittelte zwischen Schleiermacher und Hegel und stellte systematisch wertlose, religionspsychologisch aber nicht verfolgte Erörterungen an über die verschiedenen Quellen, aus denen das sich über sich selbst Rechenschaft gebende Individuum schöpfe, über die Beteiligung der drei psychischen Funktionen des Erkennens, Wollens und Fühlens am religiösen Prozeß und über die Frage, welcher dieser Funktionen man das Ausschlag gebende Gewicht beilegen müsse. Ueber diese Fragestellung, die nur, wie z. B. bei Hermann Reuter, einzelne religionspsychologische Beobachtungen bringen konnte, ist die deutsche Vermittelungstheologie nicht hinausgekommen. Und die psychologische Analyse, die man zu geben meinte, schützte nicht vor dem Rückfall in die intellektualistische und metaphysische Fragestellung. Eine erstaunliche Unsicherheit war das Ergebnis. Sie wurde verstärkt durch konservative Tendenzen, die ebenfalls, wenn auch natürlich keineswegs ausschließlich, an Schleiermacher einen Anhalt fanden. So fehlte ein sicheres methodisches Prinzip. Wo man aber einem solchen begegnet, steht man entweder vor der von der Schleiermacherschen Fragestellung gänzlich unberührten Repristinationstheologie, oder vor der auf der einsamen Höhe des spekulativen Gedankens sich bewegenden Theologie. An eine Durchführung oder Weiterbildung der Schleiermacherschen Grundsätze war unter diesen Umständen nicht zu denken.

Aus der deutschen Aufklärung hob sich trotz naturalistischer Stimmen als charakteristisches Entwicklungsergebnis der Idealismus heraus. In dieser Richtung begegnen sich die verschiedenen Bewegungen, die die eigentliche Aufklärung ablösen. Diese allgemeine Grundrichtung kam nicht bloß der Religionsphilosophie, sondern auch der Religionpsychologie zu statten. Es blieb das

Verständnis für die Spontaneität des religiösen Bewußtseins erhalten, da die Spontaneität des Geistes festgehalten wurde. Wenn auch die alten Normideen und Allgemeinbegriffe der Orthodoxie sowohl wie der „natürlichen" Theologie aufgelöst werden konnten und das auf fest umschriebene Begriffe und Ideen verzichtende Gefühl an die Stelle zu treten vermochte, so kam doch, mochte man von der Ahndung, der Anschauung oder dem alles seienden Gefühl sprechen, doch die Unmittelbarkeit und Selbständigkeit dieser religiösen Bewußtseinszuständlichkeit schließlich immer wieder zur Geltung. Gerade dies Moment, daß im Grunde die Religion eine Erscheinung sui generis sei, fehlte weithin der gleichzeitigen französischen Entwicklung. Hier tritt das die anbrechende moderne Zeit im Unterschied vom voraufgegangenen Zeitalter charakteristisch bestimmende mathematisch naturwissenschaftliche Denken so stark in den Vordergrund, daß es die Signatur der Bewegung bestimmt. Auch hier sind, wie in der deutschen Aufklärung, die Beziehungen zur englischen Entwicklung vorhanden. Condillac hatte von Locke sich anregen lassen. Aber seine mit großem Erfolg vorgetragene assoziationspsychologische Theorie leitete alle Bewußtseinstätigkeiten der Seele aus der Sinnenwahrnehmung ab. Die äußere Wahrnehmung wurde zum Ausgangspunkt genommen und durch einen als selbstverständlich vorausgesetzten psychologischen Mechanismus ließ er die komplexeren psychologischen Phänomene entstehen. Die Vorstellungen erschienen als Umbildungen der Sinnenwahrnehmung: und da die Wahrnehmung außer der Empfindung auch noch das Gefühl der Lust und Unlust enthielt, konnten auch die Inhalte des praktischen Bewußtseins aus der äußeren Wahrnehmung genetisch entwickelt werden. Mit dieser psychogenetischen Untersuchung und „empirischen" Analyse des menschlichen Geistes war der Metaphysik, den alten causae primariae und der rationalen Begründung der religiösen Ideen eine deutliche Absage gegeben. Es war eine positivistisch-sensualistische Grundlage gefunden, die zu empirisch-psychologischen Untersuchungen und zu Beobachtungen über den Zusammenhang der religiösen Psyche mit dem allgemein psychischen Geschehen herausforderte. Dieser Positivismus, der keine causae primariae, kein

den Dingen zu grunde liegendes Absolute kannte, der nur die Beziehungen der Koexistenz und Succession aufsuchte, lediglich beobachten und experimentell verifizieren und nur dort von Wissenschaft sprechen wollte, wo das exakte naturwissenschaftlich-mathematische Denken geübt wurde, ist charakteristisch für die französische Aufklärung. Nicht erst seit Comte gibt es eine positivistische Philosophie. Alle Elemente bis auf den Terminus findet man schon in der französischen Aufklärung, besonders bei D'Alembert und Turgot; und Comte steht in direktem historischen Zusammenhang mit dieser positivistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts[1]). Er brachte die durch D'Alembert, Turgot und Condillac bezeichnete Bewegung zum Abschluß, nachdem ihr durch Cabanis die physiologische Psychologie geschenkt wurde.

Schon Condillacs sensualistische Assoziationstheorie war einer materialistischen Deutung fähig gewesen. War es doch die Erregung der Empfindung von außen her, die das Innenleben mechanisch schuf. Der einzige Schutz dieses psychologischen Atomismus war die Antithese von Empfindung und Materie. Kein Wunder, daß Condillacs Sensualismus von den Materialisten aufgegriffen wurde und — hier war Lamettrie vorangegangen — angesichts der Abhängigkeit der Seelentätigkeiten vom Körper die Empfindung in Bewegungselemente umgedeutet wurde. Diese materialistisch mechanische Erklärung des Seelenlebens, die die seelischen Tätigkeiten als unsichtbare Bewegungen der Nerven begriff und zu einer mechanischen Funktion des Gehirns machte, wurde durch Cabanis physiologisch fortgebildet. Auch er läßt die seelischen Zustände aus den Zuständen der Nerven resultieren. Er lenkt aber den Blick nicht mehr bloß auf die mechanischen Bewegungen, sondern auf die chemischen Veränderungen. Die Vorstellungen sind ein Sekret des Gehirns.

Was hier im 18. Jahrhundert unter der Alleinherrschaft der naturwissenschaftlich-mathematischen und physiologischen Methode, ihrer Anwendung auch auf die Probleme der Psychologie,

1) Vgl. G. Misch, Die Entstehung des französischen Positivismus. Archiv f. Philos. 1. Abt. Bd. 14, N. F. 7.

Geschichte und Sozialwissenschaft geschaffen wurde, hat seine Struktur bis in die Gegenwart erhalten. Eine durchgreifende Wandlung der Problemstellung ist nicht erfolgt. Die Methode selbst konnte weiter ausgebaut werden. Das Beobachtungsmaterial konnte vermehrt werden. Die klinische und vergleichende Pathologie konnte zur Ergänzung herangezogen werden. Man konnte selbst an der Lebensgeschichte der religiösen Heroen seine Studien machen und seine Beweise sammeln. Aber die Fragestellung selbst kam über diejenige des 18. Jahrhunderts nicht hinaus. Die Religion erscheint entweder als das Produkt der unkritischen, vorwissenschaftlichen Denkweise des primitiven Menschen, der anthropomorphistisch die Natur erklärt, oder als ein Moment der physiologischen Pathologie. In ersterem Fall kann die Gegenwartsreligion als ein Anachronismus oder Atavismus in die von der depersonifizierenden Wissenschaft überwundene animistische Denkweise aufgefaßt werden, als ein Ueberrest (survival) aus der frühesten Geschichte der Menschheit [1]. In letzterem Fall fällt sie dem Psychiater anheim, ist, wie dies noch neuerdings Rasmussen nachzuweisen versucht hat [2], ein Ausfluß der epileptischen und hysterischen Störungen. Religionsstifter aus der jüngsten Vergangenheit, wie Muhammed Ahmed, Oreste de Amicis, David Lazzeretti u. a. sind nicht anders zu beurteilen, wie die alttestamentlichen Propheten, wie Jesus und Paulus. Die Aeußerungsformen ihres religiösen Lebens sind handgreiflich pathologisch, und der gesunde Mensch kann nur tiefes Mitleid mit solchen „grundunglücklichen" Naturen empfinden [3].

Es kann freilich dieser medizinisch-pathologischen Betrachtung

1) Vgl. Ribot, Psychologie des sentiments. Eine ausführliche, jedenfalls ausreichende Darstellung der positivistischen und physiologischen Religionspsychologie gibt James, The varieties of religious experience (London 1902); desgleichen Troeltsch in seinem Vortrag über Religionspsychologie und Erkenntnistheorie. Die in der Hauptsache übereinstimmende Kritik, die James und Troeltsch bieten, halte ich für richtig. Ich darf mich darum in Darstellung und Kritik hier kürzer fassen, als ich es im mündlichen Vortrage getan habe, und auf James und Troeltsch verweisen.

2) Jesus, en sammenlignende Studie (Köbenhavn 1905).

3) A. a. O. S. 105.

keineswegs aller Wert abgesprochen werden. Die Aeußerungen und Ausdrucksformen nicht weniger religiöser Persönlichkeiten, ihre psychischen Erregungen, die sprunghaften und automatischen Betätigungen, die suggestiven und hypnotischen Erscheinungen, von denen die Religionsgeschichte so mannigfach zu erzählen weiß, die himmlischen Stimmen, Visionen und Halluzinationen sind begreiflicher geworden auf Grund der Einsicht in die Nervenpathologie. Der supranaturale Wundermechanismus und hyperphysische Animismus der außerchristlichen religionspsychologischen Anschauungen, der auch in die christliche Theologie und Scholastik Eingang fand und bis heute nicht ausgestorben ist, ist durch die naturwissenschaftlich orientierte Psychologie, durch die Entdeckung der automatischen und hypnotischen Betätigung und des subliminalen Bewußtseins, dessen Inhalte plötzlich ins gewöhnliche Bewußtsein einbrechen, aufs tiefste erschüttert. Den psychogenetischen Wert dieser Entdeckungen wird gewiß nur der bestreiten, der mit den hyperphysischen und animistischen Theorien der Antike oder der primitiven Religionen noch meint operieren zu dürfen. Aber so wenig die positivistische Religionspsychologie und die Survival-Hypothese eine unbefangene Analyse des religiösen Bewußtseins bietet, vielmehr ein ablehnendes Urteil über die Religion auf Grund des autokratisch vorgestellten naturwissenschaftlich-mathematischen Denkens enthält[1]), so wenig erweist sich die Methode des medizinischen Materialismus als brauchbar. Die psychogenetische Methode kann nie über den Wert und die Bedeutung geistiger Inhalte ein abschließendes

1) Vgl. James in der deutschen Uebersetzung von Wobbermin (Leipzig 1907) S. 449—455; Troeltsch a. a. O. S. 9. Comte verwickelt sich außerdem in einen Widerspruch. Denn wenn er in seinem Cours de philosophie positive ausführt, daß die Religion auf der primitiven Entwicklungsstufe nicht bloß eine anthropomorphistische Welterklärung ist, sondern zugleich im Dienst des persönlichen Lebens steht, so ist es unzulässig, diese letzte Bedeutung der Religion in dem endgültigen Urteil über die Religion zu ignorieren und in der Religion nur eine, von der positiven Wissenschaft überwundene, mißglückte Erklärung des Weltgeschehens zu betrachten. Der Gesamtinhalt der im Hinblick auf die primitive Psyche geltend gemachten Erkenntnis widerstrebt dem schließlich gewonnenen Ergebnis.

Urteil geben [1]).

Die idealistische Wendung der deutschen Religionspsychologie des 18. Jahrhunderts hatte zu einer Vermengung der religiöspsychologischen Fragestellung mit der religionsphilosophischen geführt und entweder zu einer spekulativen Auflösung der Religionspsychologie oder zu fruchtlosen Vermittlungsversuchen angeleitet. Die in der französischen Ideologie durchgeführte sensualistisch-positivistische und physiologisch-materialistische Fragestellung vernichtete mit der Spontaneität des psychischen Geschehens auch die Religion und ihre Eigenwerte, um die Religion und die ganze religiöse Psychologie zu einer von der mathematischen und physiologischen Wissenschaft überwundenen Entwicklungsstufe der Menschheit zu machen. Aber zu derselben Zeit, als die Grundlagen dieser Doktrin gelegt wurden, wurden auch die Elemente zu einer im 19. Jahrhundert weiter ausgebauten Anschauung gewonnen, die die ideologischen Theorien wenigstens wissenschaftlich isolieren sollte. Auch hier ging England voran. Bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts entwickelte Hartley eine psycho-physisch orientierte Theorie. Lockes Unterscheidung der Sensation und Reflexion ablehnend, versuchte es Hartley, die komplexeren Vorstellungen aus den einfachen abzuleiten und als den Ausgangspunkt die Empfindungen zu bestimmen, deren Assoziationen alles Weitere bedingen, und denen die physiologischen Erregungen und Agglomerationen entsprechen. Ohne die Gehirnschwingungen mit den primitiven „Ideen" zu identifizieren, sucht er konstante Beziehungen zwischen den physiologischen Erregungen und den psychologischen Inhalten herzustellen. Bald darauf wandte sich Bonnet in Frankreich gegen den physikalischen Materialismus, indem er auf die Unmöglichkeit hinwies, die Empfindung in Bewegungselemente aufzulösen, die als Tatsache

1) Die ganze Haltlosigkeit dieser Nervenpsychologie oder Pathologie hat besonders instruktiv James im ersten Kapitel seines Buches erwiesen. Vgl. ebenfalls Troeltsch a. a. O. S. 13. Eine religionspsychologische Untersuchung über die automatischen Betätigungen in der Glossolalie bietet E. Lombard, Essai d'une classification des phénomènes de glossolalie im Archive de Psychologie, Bd. 7, Genf 1907.

hinzunehmende, jedem Materialismus spottende Aktivität des seelischen Geschehens betonte und nur unter dieser Voraussetzung die Beziehungen der psychischen Prozesse zu den physiologischen Vorgängen untersucht sehen wollte. In Deutschland betrat, von Hartley angeregt, Tetens einen ähnlichen Weg. Auch er wurde ein Anwalt der antimaterialistisch gerichteten, im Entstehen begriffenen experimentellen psychophysischen Psychologie [1]). So sah schon die Mitte des 18. Jahrhunderts auch die Elemente der Theorie, die im 19. Jahrhundert nach der Entdeckung des Energiegesetzes methodisch ausgebaut wurde und trotz aller Propaganda des Materialismus sowohl die materialistische wie auch die ältere mechanistische Assoziationspsychologie verdrängte. Die neue, von Fechner aufgenommene, gegen die materialistische Vernichtung des Seelenlebens gerichtete Psychophysik befaßte sich mit der Messung psychischer Größen. Indem der Versuch gemacht wurde, eine gesetzmäßige, also mathematisch ausdrückbare Beziehung zwischen den Empfindungsintensitäten und Reizintensitäten [2]) aufzuweisen, sollte, wie es schon Hartley vorgeschwebt hatte, vermittelst der psychophysischen Gesetzmäßigkeit auch die psychologische festgelegt werden. Zerlegung der Bewußtseinsinhalte in ihre Elemente, Nachweis der empirischen Gesetze für die Koexistenz und Succession der psychischen Elemente, Aufweis der physiologischen Erregung der einzelnen Elemente und indirekte Erklärung der durch sich selbst nicht erklärbaren psychologischen Gesetze auf Grund der kausal begriffenen physiologischen Erregung wurde das Forschungsideal. Und wenn auch die Anwendung der streng mathematischen Methode, also die Begründung einer mathematischen Psychologie, wie sie Fechner ins Auge gefaßt hatte, auf Widerstand stieß, wie z. B. bei Münsterberg, so erkannte man doch hier die Berechtigung numerischer Feststellungen und numerischer Wahrnehmungsurteile an; nur die Berechnung neuer Tatsachen und demnach

1) Vgl. Guido Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Aus dem Italienischen übersetzt von Chr. Pflaum (Leipzig 1902) S. 19–21. Daß auch Herder an einer psychophysischen Psychologie interessiert war, darauf hat Wielandt hingewiesen, a. a. O. S. 31 f.

2) Durch das Weber-Fechnersche Gesetz.

das Recht zu numerischen Schlüssen auf Grund der numerischen Feststellungen wurde abgelehnt[1]).

Die Anwendung dieser Methode auf die psychologisch wissenschaftliche Behandlung der Religionspsychologie und überhaupt aller komplizierteren psychischen Vorgänge war aber doch von Schwierigkeiten bedrückt. Diese Methode hatte es mit den Problemen des Reizes, der Empfindung und der Wahrnehmung zu tun. Das aber waren Probleme, die grade nicht Gegenstand der Religionspsychologie waren. Eine direkte Beschäftigung mit der Religionspsychologie oder überhaupt der komplizierteren Psychologie war von diesen Voraussetzungen aus nicht möglich, erschien jedenfalls schwer möglich. Und die Einsicht in die Schwierigkeit, die Tatsachen des Bewußtseins aus der individuellen Analyse zu erklären, die Erkenntnis, daß ein Teil der geistigen Vorgänge im Leben des Individuums im historischen Zusammenhang des Individuums mit dem sich entwickelnden sozialen Organismus begründet sei, führte zu der Forderung der Ergänzung der individuellen Psychologie durch die Sozialpsychologie oder Völkerpsychologie. Sie hatte sich unter den Anregungen Herders, der evolutionistischen Philosophie Hegels und der sozialen Studien des Positivismus entwickelt. Ihre ursprüngliche, historisch-deskriptive Methode, die sie bei Männern wie Spencer, Lubbock und Waitz besessen hatte, wurde unter der Führung von Lazarus und Steinthal, die in der „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" ein Sammelorgan für die neuen Studien schufen, dahin modifiziert, die sozialpsychischen Produkte entwicklungsgesetzlich zu begreifen und von hier aus die Brücke zu den individuellen psychischen Formen zu finden. Durch Wundt wurde diese völkerpsychologische Methode mit der psychophysischen Experimentalpsychologie verknüpft[2]), deren Unzulänglichkeit für die wissenschaftliche Behandlung der komplexen psychischen Vorgänge auch von den Experimentalpsychologen der Gegenwart immer

1) Vgl. Münsterberg in den Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung. I. Sammlung. Leipzig 1893 S. 144.

2) Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie. Philos. Studien Bd. IV; Völkerpsychologie Bd. I und II.

mehr zugestanden wird. Mit der Steinthalschen Behandlung des Problems vermochte freilich Wundt sich nicht zu befreunden. Hatte doch, wie Wundt selbst zeigte[1]), Steinthal, beeinflußt von der Psychologie Herbarts und der dort herrschenden Reduktion des seelischen Geschehens auf den Mechanismus der Vorstellungen, in der konkreten Durchführung seiner Religionstheorie (Illusionstheorie) unhaltbare Ergebnisse vorgetragen.

Die psychologische Aufgabe ist freilich nach Wundt hier wie überall „in erster Linie dem allgemein Menschlichen zugewandt, den Erscheinungen, in denen sich die allgemein gültigen Gesetze des Seelenlebens zu erkennen gaben" [2]). Aber wie dies fassen? Wundt erreicht sein Ziel, indem er bis zum mythologischen Denken zurückgeht und hier die Verbindung mit seiner Apperzeptionspsychologie herstellt. Auf der Stufe des mythologischen Denkens nämlich begegnet uns die personifizierende Apperzeption, die Eigenschaft, die Objekte mit den psychischen Fähigkeiten begabt zu denken, die der Mensch in sich selbst findet. Das ist aber kein spezifischer Prozeß oder die Aeußerung eines besonderen Vermögens, sondern die allgemeine Funktion der Apperzeption selbst auf der ursprünglichen Stufe des menschlichen Bewußtseins und unter der ungehemmten Wirkung der jederzeit wirksamen psychischen Motive. Die mythologische Phantasie ist demnach identisch mit der Phantasie überhaupt [3]), nur mit dem Unterschied, daß die Projektion der Gefühle, Affekte und Willensantriebe in die Objekte derart umfassend ist, daß die Objekte selbst als persönliche Wesen erscheinen. Es besteht nur ein Gradunterschied, kein Wesensunterschied im Vergleich mit der allgemeineren Funktion der Apperzeption. Mit diesem Grundphänomen der mythologischen Apperzeption sind die weiteren Eigenschaften des mytholo-

1) Völkerpsychologie II 1 S. 572 ff.

2) Ebenda S. 582.

3) Die Phantasie charakterisiert Wundt durch die das ganze Seelenleben beherrschende lebendige Apperzeption, d. i. die Eigenschaft, das eigene Selbst des Beschauers so in das Objekt zu projizieren, daß es sich mit diesem eins fühlt, und durch das ebenfalls das ganze Seelenleben beherrschende Prinzip der gefühlsteigernden Macht der Illusion.

gischen Denkens eng verbunden. Den ursprünglichen mythologischen Vorstellungen eignet die Eigenschaft, als unmittelbar gegebene Wirklichkeit zu erscheinen, so daß die ursprünglichen Schöpfungen der mythologischen Phantasie nicht als bloß subjektive Vorstellungen, sondern als objektive Wahrnehmungsinhalte aufgefaßt werden. Verbindet sich nun mit den primären mythologischen Vorstellungen eine Assoziation, die der Vorstellung ihren Inhalt gibt, so hat man es mit der mythologischen Assoziation zu tun. Der unmittelbare Eindruck wird nach den Bedingungen früherer und neuerer Erlebnisse mannigfaltig umgestaltet. Die Merkmale des mythologischen Denkens bestehen demnach lediglich in den allgemeinen Merkmalen aller Bewußtseinsvorgänge, nur daß diese überall zugleich den Charakter des Ursprünglichen, Unmittelbaren, nicht durch Reflexionen Vermittelten an sich tragen. Diese Eigenschaft teilt sich dann allen Bildungen mit, die auf der Grundlage der primären mythologischen Vorstellungen sich entwickeln, in erster Linie also den Assoziationen. Die Eigenschaft der unmittelbaren Wirklichkeit ist das primum movens aller übrigen; mit ihr verbindet sich als zweite die unbeschränkte Macht der Assoziationen, die zugleich als wesentlichen Faktor die Assoziationen einschließt, die sich zwischen den subjektiven Gefühls- und Willensantrieben und den objektiven Inhalten des Bewußtseins bilden. „Die resultierende Wirkung dieser zwischen beiderlei Elementen eintretenden Verschmelzungen und Assimilationen ist die Apperzeption, die eben darum die einheitlichste . . . Funktion des Bewußtseins ist“ [1]). Wir haben es hier also nur mit den entwickelteren psychischen Funktionen zu tun, nur in der ursprünglichsten Form ihrer Betätigung.

Man kann den Reichtum des bearbeiteten anthropologischen Materials und die Energie der Reduktion und der Eingliederung in die allgemein psychischen Vorgänge anerkennen; aber die Entscheidung in der Religionspsychologie hat auch dieser großzügige Wurf Wundts nicht gegeben. Seine Unzulänglichkeit erhellt bereits aus der formal psychologischen Fragestellung. Es

1) Wundt a. a. O. S. 588.

soll allerdings keineswegs bestritten werden, daß auch sie wertvoll ist. Man wird sich gern ihrer wirksamen Hilfe bedienen, sobald man es mit den immer noch auftauchenden Theorien des rationalistischen und mystischen Supranaturalismus zu tun hat, der das natürliche Seelenleben gegen das religiöse dualistisch abgrenzt oder die Seele zum Schauplatz eines supranaturalen Dramas macht. Wenn nun aber auch Wundt sich bemüht, den Zusammenhang der primitiven religiösen Psychologie mit den allgemeinen psychischen Vorgängen aufzudecken, so ist dadurch das Wesen der religiösen Zuständlichkeit ebensowenig aufgehellt, wie durch die materialistische Psychologie, die gerade in Wundt einen erfolgreichen Gegner fand[1]. So verfehlt es war, die Methode Wundts mit der des letzteren zusammenzuschauen, so wenig kann man sie doch als ausreichend betrachten. Denn die Einordnung der religiösen Psychologie in den formalen Zusammenhang der psychogenetischen Fragestellung überhaupt beantwortet ebensowenig die Frage nach der besonderen Eigenart und der Bedeutung der religiösen Zuständlichkeit, wie das Ursprungskriterium des psychologisch-pathologischen Verfahrens. Die kausale Betrachtung ist dort so wenig wie hier abschließend.

So wenig aber mit der nur Gradunterschiede anerkennenden formalpsychologischen Eingliederung das letzte Wort gesprochen ist, so wenig kann man erwarten, auf dem Wege der völkerpsychologischen Reduzierung der religiösen Vorstellungsinhalte das religionspsychologische Problem zu lösen. Die völkerpsychologische Methode Wundts ist selbst keine einheitliche Größe, vielmehr, wie Wundt dies m. E. auch nicht in Abrede stellt, eine Komposition des historischen Verfahrens und der besonderen psychologischen Methode Wundts. Beachtet man nun zunächst das erstere, so tauchen hier in analoger Weise dieselben Schwierigkeiten auf, von denen die sog. religionsgeschichtliche Methode bedrückt ist, soweit sie es versucht, durch Rückgang auf die primitiveren Religionsformen die entwickelteren unter allen Umständen genetisch zu erklären und abschließend zu würdigen. Wie

---

1) Philos. Studien, Bd. X 47 ff.; Bd. XII S. 30 ff.

diese Methode nur insoweit berechtigt ist, als sie den allgemeinen Bedingungen des historischen Verfahrens sich einordnet, also des darstellenden und historisch erklärenden Verfahrens, dessen Kausalität über die Spontaneität und Eigenständigkeit von vornherein kein Urteil enthält, sondern diese nur nachträglich entweder konstatieren oder durch Aufdeckung vorhandener historischer Beziehungen entweder modifizieren oder auflösen kann, so kann auch die völkerpsychologische Methode, soweit sie eben nur eine besondere Form der historischen Methode ist, kein zureichendes Urteil über die religiösen Bewußtseinsinhalte an die Hand geben. Vielmehr, wenn mit der Religion, wie mit dem geistigen Bewußtsein überhaupt, der Anspruch der Ursprünglichkeit und Spontaneität verknüpft ist, so ist es, logisch angesehen, ganz gleichgültig, ob man es mit einer primitiven, mythologisch gerichteten Religionsform zu tun hat, oder mit einer hochstehenden, sublimen Religion. Denn sofern es sich eben um eine religiöse Erscheinung handelt, begegnet man stets demselben Anspruch [1]). Grade die Besonderheit der religiösen Erscheinung kann also von der völkerpsychologischen Reduktion nicht berührt werden. Sie führt also, sofern die Eigenart des religiösen Bewußtseins zur Diskussion steht, keinen Schritt weiter und kann, mit Anspruch auf Gehör, nur solche Beziehungen und Kausalitäten im religiöspsychologischen oder mythologischen Entwicklungsprozeß feststellen oder nachweisen, die unter die Kompetenz des historischen Verfahrens überhaupt fallen. Innerhalb dieser Beschränkung wird man weithin Wundts Untersuchungen über die mythologischen Vorstellungen, auf deren Einzelheiten hier natürlich nicht einzugehen ist, für diskutierbar halten.

Ueberschreitet nun Wundt schon in der eben genannten Beziehung die ihm durch die Sache selbst gesteckten Grenzen, so verknüpft er das eben charakterisierte Verfahren noch mit seiner besonderen psychologischen Methode. Wenn er gegen die von Steinthal gebotene Ausprägung der völkerpsychologischen Methode den Einwand der Unzulänglichkeit erhob, weil sie den

1) Eucken hat ihn bekanntlich besonders nachdrücklich betont.

Herbartschen Vorstellungsmechanismus zu grunde legte, so darf man auch der völkerpsychologischen Methode Wundts gegenüber den Satz aufstellen, daß sie, abgesehen von dem bereits Gesagten, mit der Richtigkeit seiner psychologischen Methode steht und fällt. Die Richtigkeit grade dieser Methode ist aber sehr umstritten. Nicht nur, daß Wundt selbst ihre Unzulänglichkeit für die direkte Behandlung des religionspsychologischen Problems erkannt hat. Er hätte es sonst nicht versucht, die religiösen Bewußtseinserscheinungen mit Hilfe der Völkerpsychologie für die wissenschaftliche psychologische Betrachtung erst zugänglich zu machen. Seine psychologische Methode selbst läßt sich nicht in Einklang bringen mit der tatsächlichen Beschaffenheit des seelischen Lebens, der Spontaneität des Geistes, wie sie schon im sog. beziehenden Denken und in den logischen Normen zum Ausdruck kommt. Indem Wundts psychologische Methode die Assoziationsmechanik nicht überwindet, vielmehr dazu nötigt, die seelischen Prozesse im Widerspruch mit dem empirischen Befunde assoziationsmechanistisch zu verstehen, ist sie ebensowenig für die Behandlung des religionspsychologischen Problems zulänglich, wie die von Steinthal befolgte Methode. Die kombinierte völkerpsychologische Methode Wundts verspricht also keinen wirklichen Gewinn[1]).

1) In der Debatte wurde von Kabisch, auch von Baumgarten darauf hingewiesen, daß Wundts Psychologie idealistischer sei, als das Referat es zum Ausdruck bringe. Namentlich Wundts Theorie von der psychischen oder schöpferischen Synthese lasse erkennen, daß man mit einer mechanistischen Interpretation nicht auskomme. Daß Wundts Darbietung zunächst einen idealistischen Eindruck hinterläßt, soll nicht bestritten werden. Ich selbst habe unter diesem Eindruck gestanden und er wird einzelnen Ausführungen Wundts gegenüber immer wieder lebendig. Und daß Wundt zu den ausgesprochenen Gegnern der materialistischen Psychologie gehört, ist zweifellos. Darauf war schon aufmerksam gemacht. Auch das soll nicht geleugnet werden, daß Wundt ein Interesse an der Selbständigkeit des Geisteslebens gegenüber seiner materiellen Grundlage hat. Aber zunächst bleibt doch die in seiner völkerpsychologischen Methode enthaltene unzulässige Kombination und ihre unstatthafte Anwendung bestehen. Andererseits hat aber m. E. Eduard v. Hartmann überzeugend nachgewiesen, daß in der Theorie von der schöpferischen Synthese — die wohl für ihren

Einer ertragreicheren Bearbeitung der Religionspsychologie begegnet man bei dem amerikanischen Psychologen James[1]. Wenn man vom Standpunkt der psychophysischen Experimental-

Bereich das Aequivalenzgesetz der physikalisch-chemischen Synthese ablehnen und von der Fähigkeit sprechen kann, eine mechanische Summe von Empfindungswerten in neue oder verschiedene Empfindungen umzuwandeln, die mehr und etwas anderes enthalten, als das bloße Produkt der verbundenen Glieder (vgl. die drei einzelnen Töne und den Dreiklang) — die mechanische Assoziationspsychologie nicht überwunden ist. Wenn die Aktivität im Apperzeptionsvorgang doch wieder nur die mechanische Energie von Hirnzellen eines materiellen Apperzeptionsorgans, und die apperzipierende Kategorie selbst wieder nur ein bewußt psychisches Phänomen anderer Stellen des Gehirns sein solle, so könne man keinen Unterschied mehr zwischen der Apperzeption Wundts und der Assoziation im Sinne der Assoziationspsychologie angeben (E. v. Hartmann, Moderne Psychologie, Lpz. 1901 S. 140). Auch Siebert betont in seiner Kritik des psychophysischen Parallelismus Wundts, den übrigens Wundt nicht folgerichtig durchführt, daß die Konsequenz des Parallelismus die durch die Tatsachen des Selbstbewußtseins dokumentierte Beschaffenheit des seelischen Lebens zerstören, besonders das logische Denken und seine Gesetzmäßigkeit aufheben und die Seele zu einem Mechanismus von Urelementen machen müsse. Bestehe der Körper aus einer Vielheit von Atomen, so auch die Seele, da sie ja nach parallelistischer Auffassung nur die innere Seite desselben Realen sei. Konsequent durchgedacht, müsse der Parallelismus alle Ideale notwendig in Illusionen verwandeln (Siebert, Geschichte der neueren deutschen Philosophie, 2. Aufl. Göttingen 1905 S. 456 f.). Und Troeltsch hebt in seinem Vortrag über Religionspsychologie und Erkenntnistheorie, ebenfalls die mechanistische Grundlage der Theorie von der schöpferischen Synthese betonend, hervor, daß das Dogma eines vorausgesetzten bestimmten Kausalitätsbegriffs Wundt genötigt habe, die Religion als bloße komplexe Erscheinung anzugreifen (a. a. O. S. 13). Aber schließlich braucht man sich hier nicht auf eine weitere Untersuchung über den idealistischen oder mechanistischen Gehalt der Psychologie Wundts einzulassen, da er selbst von der Unzulänglichkeit seiner psychologischen Methode für die direkte Behandlung der religiösen Psychologie überzeugt ist, andererseits aber seine völkerpsychologische Methode dem Untersuchungsobjekt gegenüber eine unhaltbare Kombination zweier verschiedener Verfahrungsweisen enthielt.

1) James, The varieties of religious experience (London 1902). Deutsche Uebersetzung von Wobbermin (Leipzig 1907). Im American journal of religious psychology and education ist seit 1904 ein Sammelorgan für religionspsychologische Untersuchungen geschaffen.

psychologie aus ihm vorgeworfen hat[1]), er unterlasse es, in dem Bestreben, ein Gesamtbild der Bewußtseinsprozesse zu bieten, diese Prozesse von einander durch die Abstraktion zu trennen, um sie auf einfachere und elementarere Vorgänge zu reduzieren und diese alsdann zu verwickelteren zu kombinieren, so hat ihn gerade dies befähigt, die religionspsychologische Aufgabe erfolgreich in Angriff zu nehmen. Sein zunächst rein auf die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung gerichteter Blick, der nicht das Erfahrungsmaterial von vornherein einer metaphysischen Theorie unterordnet, das lebhafte Bestreben, auf Grund einer umfassenden Sammlung und Vergleichung der religiösen Tatsachen das Wesen der religiösen Erfahrung zu bestimmen, die Aufgeschlossenheit für das Individuelle und die Ablehnung der englischen Assoziationspsychologie, die sich bemüht, das Seelenleben auf den Mechanismus der Vorstellungsassoziation zurückzuführen, das alles hat ihn befähigt, ein lebendiges und eindrucksvolles Bild der religiösen Psychologie zu zeichnen; und zwar der subjektiven Erscheinungen. Die religiösen Kulte und die Organisation der religiösen Gemeinschaften läßt er unberücksichtigt, da sie keinen religiösen Wert haben. Was er geben will, ist eine rein empirische Psychologie der mannigfaltigen religiösen Erfahrungen, wie sie sich in der gegenwärtigen Religion finden. Die völkerpsychologische Methode wird ebensowenig angeeignet, wie der Versuch, durch den Hinweis auf nervenphysiologische oder neuropathische Zusammenhänge die Religion zu diskreditieren. Wenn er mit Vorliebe exzentrischen Erscheinungen seine Aufmerksamkeit schenkt[2]), so geschieht dies, weil dadurch deutlicher das Spezifische der Religion erkannt werde. Den Zu-

1) Villa a. a. O. S. 65.

2) Die pathologischen Aeußerungen der Religion behandelt monographisch insonderheit von Coe, Hall und James angeregt, Josiah Moses, Pathological aspects of religions. Monograph Supplement der amerikanischen Zeitschrift für Religionspsychologie, 1906. Eine Inhaltsangabe des Buches gibt Mörchen im ersten Bande der „Zeitschrift für Religionspsychologie" S. 272 ff. In der Monographie von Moses begegnet man auch den Einwirkungen der neueren deutschen Theologie. Moses hat sich von Harnack und Pfleiderer Anregungen geben lassen.

sammenhang der religiösen Phänomene mit der Gesamtorganisation des religiösen Subjekts und mit den allgemeinen psychologischen Kategorien leugnet er natürlich nicht. Die religiösen Erscheinungen sind nur Spezialfälle allgemein menschlicher Erfahrungen und Gefühle und stehen nicht außerhalb aller Naturordnung. Aber diese Einordnung in die größere Klasse des allgemein psychischen Geschehens soll nicht die Wahrheit und spezifische Eigentümlichkeit der religiösen Erscheinungen beseitigen, sondern vielmehr der besseren Bestimmung ihrer Eigenart dienen, die nicht in einer Assoziationsmechanik untergeht.

Als Religion bezeichnet nun James die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen der einzelnen Menschen als solcher, sofern sie sich in Beziehung zu irgend einer göttlichen Macht wissen. Der Eindruck des Göttlichen ist das Spezifische. Aber Religion und Religiosität bedeuten immer einen ernsten Gemütszustand, welche besondere Auffassung von ihnen man auch im übrigen vertreten mag. Feierlichkeit und Ernst, die jeden leichtfertigen Spott, aber auch jedes schwermütige Klagen ausschließen, sind die Signatur des religiösen Gemütszustandes. Mit dieser Gefühlswirkung der Religion ist stets eine entgegengesetzte verbunden, die nur der Religion eigen ist: der Zustand glücklicher Ruhe, der Erweiterung unserer Gefühlswelt, der enthusiastischen Hochzeitsstimmung in solchen Fällen, wo die bloße Moralität — vorausgesetzt, daß eine Willensanspannung noch möglich ist — die Furcht nur unterdrückt. Solche Freude findet man nur in der Religion. Sie unterscheidet sich von aller sinnlichen Freude und dem Genuß der Gegenwart durch das Moment des feierlichen Ernstes; und die vollständige Identifizierung der Religion mit jedem Glücksgefühl läßt die spezifische Eigentümlichkeit der religiösen Glückseligkeit unberücksichtigt: das enthusiastische Eingehen auf das Notwendige, während das gewöhnliche Glücksgefühl ein Gefühl der Befreiung und zeitweiligen Erlösung ist. James konstatiert also die spezifische Eigentümlichkeit der religiösen Gefühlswirkungen und hebt nachdrucksvoll das Gefühl der Gegenwart des Göttlichen, die gefühlsmäßige Empfindung der Realität der übersinnlichen Wesen heraus. Keine Metaphy-

sik und kein Rationalismus kann diese Realität begründen. Alle philosophischen und theologischen Formeln sind sekundäre Erzeugnisse, ein „Ausbau“ des Verstandes auf der Basis des Gefühls. Der Intellektualismus in der Religion will aber etwas anderes sein, als Bearbeitung des gegebenen religiösen Erfahrungsmaterials. Er will die religiöse Vorstellungswelt vermittelst der denkenden Reflexion aufbauen und für sein System absolute Gültigkeit beanspruchen. Orthodoxie und spekulativer Idealismus ziehen hier an einem Strang. Das Gefühl, das nur für den einzelnen gültig ist, wird der allgemeingültigen Vernunfterkenntnis gegenübergestellt.

Aber diese theologische Metaphysik leistet nicht, was sie leisten will, da sie, genau so wie das Gefühl, Sekten und Schulen bildet; und sie vergißt, daß die tiefere Quelle der Religion das Gefühl ist, ohne dessen Vorhandensein es nie eine Religionsphilosophie gegeben hätte. Das Realitätsgefühl ist aber, wie auch eine eingehende Analyse der Mystik nachweist, für den, der es hat, so überzeugend, wie irgend welche sinnlichen Erfahrungen es nur sein können. Seine psychologische Analogie hat es an den Realitätsgefühlen, die mit den Halluzinationen und Visionen verbunden sind. Je nach der psychischen Grundorganisation des Einzelnen sind die Intensitäten und Aeußerungsformen der religiösen Erfahrungen verschieden. Der Melancholiker zeigt, auch innerhalb desselben Religionskreises, einen anderen Typus der Religiosität wie der Sanguiniker. Es gibt einen Standpunkt der prinzipiellen Leichtmütigkeit, der dem Schmerz, der Sorge und dem Tode keine tätige Aufmerksamkeit zuwendet; und einen Standpunkt, der die pessimistischen Elemente zu ihrem Rechte kommen läßt. Während die Religion der „Einmalgeborenen“ den ersten Standort einnimmt, eine eindeutige Beurteilung der Welt bietet und durch einfaches Zusammenrechnen der Plus- und Minuskonti den Gesamtwert gewinnt, die Seligkeit also dem zuspricht, der auf der Plusseite lebt, erscheint in der Religion der „Zweimalgeborenen“ oder Wiedergeborenen der Gegensatz des natürlichen und geistlichen Lebens und die Forderung des Verzichtes auf das erstere, um das zweite zu erlangen. Die

psychologische Grundlage des Charakters der Wiedergeborenen ist eine gewisse Disharmonie im angeborenen Temperament des Subjekts. In der „Bekehrung" gelangt ein bis dahin gespaltenes Ich durch festeres Eingreifen religiöser Wirklichkeiten zur inneren Einheit. Auch dieser Vorgang hat seine psychologische Analogie. Wenn die Brennpunkte unserer Gefühlsinteressen sich schnell verschieben, haben wir das schwankende und gespaltene Ich. Es verschwindet, wenn der Brennpunkt auf immer in eine bestimmte Vorstellungsgruppe zu liegen kommt; und wenn nun der Wandel gleichzeitig ein religiöser ist, so nennen wir ihn Bekehrung. Ein Mensch bekehrt sich demnach, wenn religiöse Vorstellungen, die bisher in seinem Bewußtsein an der Peripherie lagen, hinfort eine zentrale Stelle einnehmen und den gewohnheitsmäßigen Mittelpunkt seines persönlichen Innenlebens bilden. Dem Bekehrungsprozeß hat James eine scharfe Aufmerksamkeit geschenkt. Er schildert, immer mit Seitenblicken auf die allgemein psychischen Phänomene, die bewußte, willensmäßige Art und die unwillkürliche, unterbewußte, die den Typus der Selbsthingabe oder Unterwerfung zeigt, bei dem die unterbewußten Wirkungen reicher und oft überraschend sind. Die psychologische Erklärung grade dieser plötzlichen Bekehrungen, die die Betroffenen als übernatürliches Wunder charakterisiert haben, gibt die von der Psychologie gemachte Entdeckung der subliminalen und transmarginalen Seeleninhalte. Außerhalb der gewöhnlichen Bewußtseinssphäre existiert — bei gewissen Persönlichkeiten deutlich konstatierbar — noch eine Gruppe von Gedanken, Erinnerungen und Gefühlen, die ihr eigenes Leben führen. Ist das Leben jenseits der Bewußtseinsgrenzen stark entwickelt, so ist die eigentliche Bewußtseinssphäre Einbrüchen jenes Lebens ausgesetzt. In der plötzlichen Bekehrung findet also ein plötzlicher Einbruch statt, dessen Gleichgewicht störend. Das Resultat, die Frucht der Bekehrung, ist der „heilige" Mensch, von dem James, ohne durch die Schranken der Konfessionen und Religionen sich bestimmen zu lassen, eine bis ins einzelne gehende psychologische Beschreibung gibt.

Die Lektüre des Jamesschen Buches läßt lebhaft die Erinne-

rung an den Mann wach werden, der in deutlicher Erkenntnis der wissenschaftlichen Tragweite die religionspsychologische Betrachtung in seinen Reden über die Religion durchgeführt hatte. Daß freilich James durch die Fülle des empirischen Materials, durch den Reichtum der Einzelbeobachtung und durch die allgemein psychologische Schulung Schleiermacher weit überholt, braucht nicht erst besonders hervorgehoben zu werden. Im Grundgedanken jedoch trifft er mit ihm und seinen unmittelbaren Vorgängern zusammen. Der sekundäre Charakter dessen, was von den religiösen Gemeinschaften als Dogma überliefert wird, die Ablehnung des intellektualistischen Religionsbegriffs, das Eintreten für die Mannigfaltigkeit und Selbständigkeit der religiösen Erfahrung, die Erkenntnis, daß die Religion nicht in der Aneignung dargebotener Begriffe und Vorstellungen besteht, sondern ein ganz individuelles Erleben ist, das die persönliche religiöse Ueberzeugung schafft, das alles begegnet uns bei Schleiermacher wie bei James. Es wäre darum auch nicht befremdlich, wenn James und überhaupt die auch unter deutschen Anregungen stehende amerikanische Religionspsychologie einen größeren Einfluß auf die Bewegung der deutsch-protestantischen Theologie gewänne; um so weniger, als einmal die Entwicklung der Psychologie bei aller Divergenz der Entwicklungslinien den Empirismus propagierte, andererseits Schleiermacher nur eine Erkenntnis formulierte, die in der Religionsauffassung Luthers trotz aller Zusammenhänge mit der katholischen Fragestellung enthalten war. Freilich war Schleiermachers Problemstellung zunächst der Erfolg versagt geblieben; warum, wurde bereits gesagt. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ist aber eine Wandlung zu spüren. Den beiden Theologen, die nach Schleiermacher den größten Einfluß auf die Bewegung der protestantisch systematischen Theologie gewannen, Hofmann und A. Ritschl, ist es zuzuschreiben, wenn zunächst unbeeinflußt vom englischen Empirismus religionspsychologische Fragestellungen wieder auftauchen. Die Einwirkungen der Schleiermacherschen Religionstheorie auf Hofmann, der Gesichtspunkt der religiösen Erfahrung und die methodische „heilsgeschichtliche“ Isolierung des Christentums beseitigten jedenfalls methodisch so

stark wie bei Ritschl die Verquickung der theologischen Fragestellung mit der Metaphysik, wenn auch die Nachwirkung des orthodoxen Autoritätsgedankens, die auf Grund des kausalgenetischen Verfahrens erfolgte Rückbildung der Glaubensaussagen in Reflexionen über den Glauben und die historische Befangenheit Hofmanns eine sichere Durchführung der über die damalige Problemstellung hinausweisenden Gedanken verhinderten. Seinen nächsten Schülern glückte es noch weniger, die das überlieferte System auflösende religiös-kritische Kraft der Theologie Hofmanns geltend zu machen. Die Uebernahme der Fehler der Hofmannschen Dogmatik und der immer störender auftretende Einfluß des autoritären Konfessionalismus machte es unmöglich. Aber der Satz Hofmanns, daß der christliche Glaube sich selbst preisgibt, wenn er als normative Lehre etwas heraushebt, was nicht im Glauben selbst erlebt und erwachsen ist, die Forderung, den Glauben nur als die selbsterlebte Wirklichkeit zu fassen und nicht als die pietätvolle Aneignung von außen herangetragener, überlieferter Lehren (vgl. seinen „Schriftbeweis" und die Streitschriften gegen Philippi), wurde doch nicht vergessen. Es bleibt das Verdienst Hofmanns und seines Schülers Frank, diese Erkenntnis gerade in die Kreise hineingetragen zu haben, die unter dem Bann der Orthodoxie standen.

Ungleich größer war die Bedeutung und der Erfolg der Ritschlschen Theologie. Man hat freilich gemeint, daß gerade im Hinblick auf das hier uns beschäftigende Thema Ritschl kaum einen Fortschritt begründet habe [1]). Aber abgesehen davon, daß dies Urteil die geschichtliche Wirkung der Ritschlschen Theologie nicht berücksichtigt, verdeckt es ein charakteristisches Moment doch allzusehr. Man kann natürlich an der Theologie Ritschls eine weitgehende Kritik üben; man kann eine Reihe innerer Widersprüche nachweisen und in seiner Behandlung des Schriftprinzips und des dogmatischen Beweises sogar einen, wenn auch modifi-

1) In der Debatte leugnete Wernle jede Bedeutung Ritschls für die religionspsychologische Fragestellung. Aber die geschichtliche Wirkung eines Mannes ist keineswegs immer abhängig von dem, was er selbst als Hauptsache hat angesehen wissen wollen.

zierten, Rückfall in die altprotestantische Fragestellung konstatieren; in der Ueberwindung der platonischen und orthodoxen Vorstellung von der Seele, in dem Ersatz der daraus abgeleiteten religiösen Psychologie durch die methodische Betonung des Satzes von der Aktivität alles seelischen Geschehens und einem dem entsprechenden psychologischen Verständnis der christlichen Religion [1]) erzielte Ritschl doch in religionspsychologischer Beziehung einen Fortschritt, trotz seines Verzichts auf eine Bestimmung des Wesens der Religion durch psychologische Kategorien. Ja man darf ihm diesen Verzicht zum Verdienst anrechnen. Denn eben dadurch entfernte er sich von der fruchtlos gewordenen Scholastik der Vermittlungstheologie zu gunsten einer durchgreifenden religiös-psychologischen Betrachtung. Sein Kampf gegen die platonische Metaphysik enthält dasselbe Motiv, und in seiner viel angefochtenen Theorie von den Werturteilen verbindet sich die psychologische Problemstellung mit der weitergehenden erkenntniskritischen. Der Fehler Ritschls war es, daß er seine religiös-psychologische Fragestellung nicht konsequent durchführte; aber eben diese Fragestellung gibt doch wiederum der Ritschlschen Dogmatik ihr eigenartiges Gepräge und befähigt sie zu der bekannten kritischen Reduktion des überlieferten dogmatischen Stoffs und zu dem kritischen Geltendmachen des reformatorischen Glaubensbegriffs.

Es ist darum nicht zufällig, wenn gerade in den von Ritschl angeregten Kreisen die Forderung einer religionspsychologisch orientierten Dogmatik erhoben wurde. Man darf den Grund nicht bloß in der mit den Fortschritten der modernen Psychologie erwachten Tendenz auf Psychologisierung der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen suchen; gerade das von Ritschl vorgetragene psychologische Verständnis der Religion, das auf Schleiermacher und Luther zurückwies, hat in theologischen Kreisen die religionspsychologische Forderung verbreiten helfen. Es wäre

1) Vgl. auch Troeltsch, ZThK 1898 S. 28, ferner E. W. Mayer, Das psychologische Wesen der Religionen (Straßburg 1906) S. 25 Anm. 15. Auf das religionspsychologische Element der Ritschlschen Dogmatik habe ich schon in den Thesen meiner J.A.Diss.: Die Anschauung Augustins von Christi Person und Werk (Tübingen 1900) hingewiesen.

einseitig, hierin den einzigen Grund zu erblicken, zumal die Inkonsequenz in der Durchführung und die prinzipielle Isolierung auf das sofort unter einen bestimmten normativen Gesichtspunkt gestellte Christentum Hemmungsmomente enthielt; die in der allgemeinen wissenschaftlichen Situation liegenden Bedingungen, die nicht bloß von Ritschl, sondern von verschiedenen Seiten her aufgestellte Forderung, im religiösen Bewußtsein der Gemeinde seinen Standort zu nehmen und der damit verknüpfte Antrieb zur Beobachtung des keineswegs eindeutig vorliegenden Gemeindeglaubens, die Untersuchungen über die Entstehung des Glaubens und die im apologetischen oder kritischen Sinn sich daran anschließenden Fragen, die Vertiefung und Komplizierung des Entwicklungsgedankens, die historischen Forschungen namentlich auf dem Gebiet der Biblischen Theologie [1]), der Dogmengeschichte und Reformationstheologie, die religionsgeschichtlichen, hagiographischen und folkloristischen Untersuchungen, die verstärkte Rückkehr zu Schleiermacher, die insonderheit an Herrmann und Troeltsch, der schon früh dem religionspsychologischen Problem sich zuwandte, beobachtet werden kann, dies alles darf natürlich nicht ungenannt bleiben. Wäre aber nicht durch Schleiermacher, und sodann weiterhin durch Hofmann und Ritschl der über tausend Jahre alte Bann des altkatholischen Religionsbegriffs in der wissenschaftlichen [2]) Behandlung des Religionsproblems gebrochen, es hätte das Verlangen nach einer religionspsychologischen Methode weder den Umfang noch die Kraft gewinnen können, die es gegenwärtig besitzt. Daß Hofmann und Ritschl die gegenwärtige Forderung einer religionspsychologischen Methode zurückgewiesen hätten, ist freilich zweifellos; aber ebenso sicher ist es, daß die prinzipielle Anlage ihres theologischen Systems und die Art ihres theologischen Kampfes der religionspsychologischen Forderung den Weg geebnet haben. Sie dürfen darum nicht unerwähnt bleiben, wenn die Frage nach der Genesis der modernen Religionspsycho-

1) Es sei nur an Duhm erinnert. Auch von Harnack und Pfleiderer gingen starke Anregungen aus. Vgl. S. 25 Anm. 2.

2) Von der naiven, religiösen Ueberwindung in der praktischen Frömmigkeit, namentlich im Liede, kann hier abgesehen werden.

logie aufgeworfen wird; um so weniger, als Hofmann und Ritschl den Zusammenhang mit der älteren deutschen Entwicklung aufnehmen, unter ihrem Einfluß die Forderung der religionspsychologischen Methode zu einer positiv dogmatischen, nicht destruktiv auflösenden hat werden können, und die Verbindung mit der englisch-amerikanischen Entwicklung hier unschwer nicht bloß angeknüpft werden konnte, sondern wirklich angeknüpft wurde. Diese Entwicklungslinie, die die Kontinuität mit der großen schöpferischen Epoche des endenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts festhält, die, mag man nun auf den amerikanischen oder auf den deutschen Zweig blicken, auf empirischer Basis vorgehend die Ueberzeugung von der Selbständigkeit und Eigenart der Religion gegen alle illusionistischen und positivistischen Erklärer der Religion nachdrücklich geltend macht, und, wie bei Wobbermin, die religionspsychologische Methode als eine unerläßliche Bedingung der theologischen Arbeit fordert[1]), ist es vornehmlich, die gegenwärtig die Aufmerksamkeit auf sich lenkt.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß diese soeben skizzierte Entwicklung des religionsspsychologischen Problems alle

1) Wobbermin in der Einleitung zur deutschen Uebersetzung des Jamesschen Buches. Vgl. auch Schian, Der Einfluß der Individualiät auf Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung, ZThK. 1897 S. 513 ff.; derselbe: Glaube und Individualität, ZThK 1898 S. 170 ff. Auch Herrmann hat trotz seiner Ablehnung der Religionspsychologie die Neigung zu religionspsychologischen Erörterungen gestärkt. Indem er unter Berufung auf den Schleiermacher der Reden das individuelle Erlebnis der Religion betont, die Forderung eines allgemeingültigen Ausdrucks des Glaubens zurückweist, die Gegensätzlichkeit des Allgemeingültigen und des Individuellen konstatiert und von den individuellen Glaubensgedanken spricht, über die eine Einigkeit aller sich nicht erzielen lasse, hat er gerade jüngere Theologen auf religionspsychologische Betrachtungen hingeführt. Vgl. auch Pfister und Häberlein in der Schweiz. Th. Zeitschr. 22, 209 f. und 23, 17 f. Wenn O. Ritschl von der Voraussetzung der nur persönlich erlebbaren Art des Heilsglaubens aus die systematische Theologie nur als religiöse Spekulation gelten lassen will, als Wissenschaft nur im Hinblick auf ihre psychologischen Bestandteile (ZThK 12, 202 ff. u. 256 f.), so ist trotz mancher hier nicht zu nennenden Differenzen auch von ihm eine eben solche Anregung ausgegangen. Daß er gegenwärtig diesen Standpunkt nicht mehr vertritt, ist natürlich belanglos.

Beachtung verdient. War es schon unmöglich, der psychopathologischen Betrachtung allen Wert abzusprechen, so ist es hier, wo wir wieder einer der anfangs gezeigten verwandten Lage begegnen, erst recht nicht möglich. Eine Behandlung des religionswissenschaftlichen Problems ohne Rücksicht auf die empirisch feststellbare religiöse Psychologie ist undenkbar; nicht bloß die empirisch beschreibende Darstellung der Religionen, auch die religionsphilosophische Erörterung kann von der religiösen Psychologie nicht Abstand nehmen. Will man sich mit der Religion beschäftigen, muß man das religiöse Leben und seine Aeußerungen kennen. Das ist so selbstverständlich, daß davon nicht braucht gesprochen zu werden. Und daß Vertrautheit mit der vielgestaltigen religiösen, empirischen Psychologie grade dem besonders wertvoll ist, der mit der Pflege des religiösen Lebens es zu tun hat, ist ebenfalls ganz selbstverständlich. Aber mit Worten wie: psychologische Vertiefung, Erweiterung des psychologischen Horizonts, Respekt vor der empirischen Mannigfaltigkeit, Beachtung der individuellen Ausprägung des religiösen Lebens und der verschiedenen psychophysischen Organisationen ist herzlich wenig gewonnen, wenn man die Gesundung der angeblich krank gewordenen Glaubenswissenschaft fordert. Solche Schlagworte fallen entweder in das Gebiet der Religionspädagogik, wo längst die in ihnen enthaltene Forderung berücksichtigt wird, oder aber, sie bringen den nach Ueberwindung der intellektualistischen Dogmatik ebenfalls selbstverständlichen Gedanken zum Ausdruck, daß eine von der religiösen Psychologie verlassene Dogmatik ein hölzernes Eisen ist.

Etwas anderes aber ist die Frage nach der Tragweite und dem Geltungsbereich der religionspsychologischen Methode, die Frage, ob eine rein empirisch bleibende religionspsychologische Methode innerhalb der Religionswissenschaft das letzte entscheidende Wort behalten kann, ob also, wie dies gegenwärtig behauptet wird, eine Umbildung der dogmatischen Methode unabweisbar ist. Das hieße jedoch, was auch Troeltsch sowohl wie Wobbermin betonen, von der Religionspsychologie etwas Unmögliches verlangen. Sie würde entweder mit überempirischen, rationalen Elementen belastet,

die sie über sich selbst hinausführten, oder man würde darauf verzichten, die Frage nach dem Wert und Wahrheitsgehalt der Religion aufzuwerfen. Eine rein empirisch verstandene Religionspsychologie, wie sie James gegeben hat, vermag die für die Religionswissenschaft unabweisbare Frage nach dem Wahrheitsgehalt und Qualitätswert der geschilderten religiösen Phänomene nicht zu beantworten. Das weiß natürlich auch James. Er meint aber, vom psychologischen Empirismus aus das Problem so lösen zu können, daß jeder werde zustimmen müssen. Doch die von ihm gegebenen Antworten bekunden, wie Troeltsch eingehend nachgewiesen hat[1], die Unfähigkeit des reinen Empirismus, eine solche Aufgabe zu bewältigen. James verläßt den psychologischen Empirismus zu gunsten rationaler teleologischer und metaphysischer Argumente. Auch dort, wo er ausdrücklich über den Wert einer religiösen Erfahrung im Vergleich mit einer anderen eine Entscheidung treffen will, betrachtet er als den Ausgangspunkt des Verfahrens die Sammlung der Beobachtungen, die man nicht sofort in ein fertiges theologisches System einordnen dürfe; durch Vergleichung der Einzelurteile über den Wert dieser oder jener Erfahrung muß man dann entscheiden, ob auf das Ganze gesehen eine bestimmte Religiosität gegenüber einer anderen den Vorzug verdient. Die Einzelurteile selbst gewinnt man lediglich durch allgemein philosophische Einsicht, instinktive Feinfühligkeit und gesunden Menschenverstand. James betont, daß dies immer noch ein empirisches Verfahren sei. Und selbst wenn man trotz alles Gewichtlegens auf die Erfahrungstatsachen bei der Abschätzung fremder Religionserscheinungen als Maßstab das eigene religiöse Denken anlege, so werde doch dieser Maßstab durch die treibende Gewalt des sich entwickelnden und vorwärts eilenden Lebens erzeugt. Es sei die Stimme der Erfahrung in uns, die alle den Weg zum Fortschritt versperrenden Religionen verdamme. Diese Begründung des Wertproblems, das die rein empirische Religionspsychologie von derselben Basis aus ergänzt, ist nun freilich keineswegs empirisch. Davon

1) Troeltsch a. a. O. S. 18—20.

soll hier abgesehen werden, daß die von James eingeschlagene Methode die im religiösen Glauben enthaltene Gewißheit, die man keineswegs von vornherein als dogmatistisch ansprechen kann, erschüttert. James selbst gibt zu, daß seine Methode den Skeptizismus nicht schlechthin überwinden könne, und daß man bei der vernunftgemäßen Wahrscheinlichkeit sich beruhigen müsse[1]. James täuscht sich nun aber, wenn er meint, daß diese vernunftgemäße Wahrscheinlichkeit empirisch begründet ist. Die Ueberzeugung von einer vorwärtsschreitenden Entwicklung und der Glaube an die Möglichkeit eines Fortschritts wurzelt nicht in der Empirie. Die Empirie zeigt nur auf einanderfolgende Veränderungen und Umwandlungen; beurteilt man sie als Fortschritt und unterscheidet man Entwicklungsstufen, so ordnet man sie einem überempirischen teleologischen Urteil unter, daß die Urteilsnorm zwar der an der empirischen Geschichte gebildeten, aber nicht in ihr begründeten persönlichen Lebensanschauung entnimmt.

Die Unzulänglichkeit des psychologischen Empirismus hat auch Vorbrodt[2] sich nicht deutlich zum Bewußtsein gebracht. Er will freilich Dogmatik und Religionspsychologie, normative und deskriptive Wissenschaft gegen einander abgrenzen. Aber seine Untersuchungen, und auch seine Entgegnungen gegen meine Einwände, haben mir nicht die Ueberzeugung verschafft, daß er die erkenntniskritisch orientierte Frage nach dem Wahrheitsgehalt und der Wertqualität der Religion von der empirisch orientierten religionspsychologischen Frage reinlich geschieden habe. Denn wenn er gegen mich geltend macht, der Normaltypus des Glaubens hebe sich von selbst ab von den bewußten und unterbewußten Tatsachen, jeder Maßstab eines Normalglaubens sei in Wirklichkeit nicht sowohl aus der Erkenntnistheorie oder Religionsgeschichte gewonnen, wie man in Selbsttäuschung meine, sondern zunächst aus einer unbewußt und vielleicht unbedacht entworfenen Psychologie; wenn er meiner Ablehnung des Psychologismus um der Wahrheitsfrage willen mit dem Argument begegnet, die Wahr-

1) Vgl. auch Morris Jastrow, The study of religion. (London 1901.)

2) Bis vor kurzem Mitherausgeber der im April 1907 begründeten Zeitschrift für Religionspsychologie. Vgl. ZThK Jahrgang 1907.

heitsfrage dürfte sich ohne einen Federstrich lösen, wenn erst einmal die Tatsachenfrage der Religionspsychologie aufgeworfen sei, so scheint mir hier doch die an die Spitze gestellte Scheidung von dogmatischer und psychologischer Methode preisgegeben und der Psychologie eine erkenntniskritische Aufgabe zugewiesen zu sein, die sie nun einmal nicht lösen kann. Denn geltende Werte gewinnt man nicht durch Häufung und Vergleichung von Tatsachen, also nicht durch die Empirie, sondern durch die von der Empirie und Psychologie begrifflich unabhängige Erkenntniskritik. Ich will hier nicht wiederholen, was ich an anderen Orten ausgeführt habe. Nur ein bereits mehrfach mir entgegengetretenes Mißverständnis, dem auch Vorbrodt offenbar erlegen ist, glaube ich korrigieren zu dürfen. Wenn ich der religionspsychologischen Methode die dogmatische als eine selbständige Methode gegenüber gestellt habe, und sie ihre Analogie an der erkenntnistheoretischen habe finden lassen, so bedeutet das nicht, daß ich damit die Psychologie aus der Dogmatik habe ausschalten und einer rein formalen Erkenntniskritik das Wort habe reden wollen. Ich habe des öfteren die dogmatische Aufgabe als die Erkenntnis normativer Lehre im Zusammenhang der Existenzbedingungen des dogmatischen Begriffs bestimmt. Ich habe des weiteren den heuristischen Wert der religionspsychologischen Methode anerkannt. Nur die Anschauung habe ich zurückgewiesen, die in der religionspsychologischen Methode ein Universalheilmittel gegen jede Erkrankung der Dogmatik erblickt und die den normativen Geltungs- und Qualitätswert der dogmatischen Sätze vermittelst der empirischen Psychologie meint begründen zu können. Die dogmatische Aufgabe ist eine auf das Erfahrungsobjekt des religiösen Glaubens angewandte erkenntniskritisch-synthetische, nicht eine empirisch-analytische.

Wie diese Aufgabe im einzelnen sich gestaltet, ob man den Weg betreten soll, den Herrmann geht oder Troeltsch oder ein Anderer, darauf sich einzulassen ist hier nicht der Ort [1]). Hier

1) Ich muß darauf verzichten, diese systematische Aufgabe hier zu erörtern. Daß ein Ausgleich zwischen den gegen einander so scharf abgegrenzten Positionen von Troeltsch und Herrmann möglich sei, hob Titius

galt es zu zeigen, wie nach Ueberwindung des metaphysisch-autoritären Dogmatismus eine empirische Religionspsychologie sich zu entwickeln begann, die freilich sich stark verästelte und keineswegs überall eine ihrem Objekt entsprechende Methode befolgte, schließlich aber doch auf eine Entwicklungslinie hinauskam, die der Eigenart und Selbständigkeit des religiösen Phänomens Rechnung trägt und mit derjenigen Bewegung innerhalb der deutsch-protestantischen Theologie, die die Führung übernommen hat, zusammentrifft. Die hoch gespannten Erwartungen freilich, die man an die religionspsychologische Methode gestellt hat, müssen auf ein bescheideneres Maß reduziert werden. So wenig die Empirie über die Prinzipien der Empirie entscheiden kann, so wenig die Religionspsychologie über die Normen, die Wertqualitäten und den Wahrheitsgehalt der Religion. Will man darum die dogmatische Methode durch die religionspsychologische ersetzen, so bedeutet dies entweder eine Belastung der Religionspsychologie mit überempirischen Elementen und also eine Auflösung der Religionspsychologie, oder den Verzicht auf ausreichende Beantwortung der Wahrheitsfrage und der normativen Darstellung der religiösen Inhalte. Tertium non datur.

in der Debatte hervor. Meine Bestimmung der dogmatischen Aufgabe deckt sich dem Wortlaut nach mit der, die Troeltsch in seinem Vortrag über Religionspsychologie und Erkenntnistheorie gibt. Ich hatte meine Terminologie fixiert, ehe Troeltschs Vortrag gedruckt war und mir bekannt wurde; vgl. meinen Vortrag: Wie erhalten wir das geistige Erbe der Reformation in den Kämpfen der Gegenwart? (Leipzig 1904) und meine Abhandlungen über die dogmatische Behandlung der Tauflehre in der modernen positiven Theologie, ZThK 1905 in Buchform 1906). Auf diese Fixierung wurde ich geführt durch das Studium von Kants Kritik der praktischen Vernunft, Riehls philosophischem Kritizismus und Augustins Erkenntnistheorie. Ich bemerke dies übrigens lediglich aus dem Grunde, um einer irrtümlichen sachlichen Gleichordnung der beiden dem Wortlaut nach zusammentreffenden Formulierungen zu begegnen. Für das Einzelne darf ich auf die genannten Arbeiten verweisen. Auf die Kontroverse Herrmann-Troeltsch aber bloß im Vorbeigehen sich einzulassen, entspricht nicht ihrer Bedeutung. Sie wird in dieser Zeitschrift gewiß noch eingehend erörtert werden, nachdem Kalweit sie bereits gestreift hat.

„Apologetik" und „Christliche Weltanschauung".

Eine Antwort.

Von

Professor Lic. Dr. **Aug. Wilh. Hunzinger** in Leipzig.

In der letzten Nummer dieser Zeitschrift hat D. Rade meine kleine Schrift „Zur apologetischen Aufgabe der evangelischen Kirche in der Gegenwart" einer sehr freundlichen und instruktiven Beurteilung unterzogen und dabei neben erfreulicher grundsätzlicher Zustimmung schwerwiegende Bedenken gegen meinen Gebrauch der Termini „Apologetik" und „christliche Weltanschauung" ausgesprochen. Indem ich die mir freundlichst gebotene Gelegenheit zu einer Antwort gern benutze, kann ich meinen Dank für die von meinem verehrten Herrn Kritiker empfangene Anregung nicht unterdrücken.

1.

Was zunächst den Terminus „Apologetik" betrifft, so hat er von jeher für mich keinen angenehmen Geruch gehabt. Nicht einmal als Titel für die *rein praktische* Aufgabe der Rechtfertigung christlicher Wahrheit aus ihren eigenen Grundlagen heraus. Denn auch ich empfinde die in dem Ausdruck liegende Insinuation eines dauernden Verteidigungszustandes als etwas des christlichen Selbstbewußtseins Unwürdiges. Erst recht aber empfinde ich die terminologische Schiefheit dieser Bezeichnung, so-

fern sie als Titel für jene rein theoretische Auseinandersetzungswissenschaft zwischen dem religiös und nicht-religiös bestimmten Geistesleben gilt, über deren Prinzipien zwischen Rade und mir Einstimmigkeit herrscht. Ja hier wird für denjenigen, der zwischen dem Titel und dem Wesen der Sache, um die es sich handelt, nicht zu unterscheiden versteht, der irreführende Anschein erweckt, als hielte der „Apologet" an der durch Kant und Schleiermacher definitiv wissenschaftlich überwundenen und seitdem trotz der spekulativen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts veralteten Aufgabe fest, zur Rechtfertigung der christlichen Wahrheit wissenschaftlich-allgemeingültige Instanzen aufzubieten. Es war darum einem Manne wie Schleiermacher nicht erlaubt, was einem Planck, der sich selbst einen „rationalen Supernaturalisten" nennt, deswegen freistand, nämlich eine theoretische Disziplin der Theologie „Apologetik" zu nennen. Hätte Schleiermacher es nicht getan, so würde ich es ganz gewiß auch nicht getan haben. Nun aber hat er uns einmal diesen mißverständlichen Terminus für eine klare theologische Aufgabe vererbt, und die Theologie hat sich bisher von dieser Erbschaft nicht befreien können.

Es ist auch in der Tat recht schwierig, einen bezeichnenden Ausdruck für jene theoretische Auseinandersetzungswissenschaft zu gewinnen. Nichts von dem, was bisher vorgeschlagen wurde, hat mir ganz zugesagt. Die Termini Weltanschauungs**kunde** und Philosophische Theologie oder Philosophie der Theologie sind keineswegs eindeutig, überhaupt zu allgemein, wenigstens für meinen Begriff der vorliegenden Aufgabe. Und unter Religionsphilosophie verstehe ich, wie weiter unten deutlich werden wird, überhaupt eine andere Disziplin, während Rade allerdings die Auseinandersetzung der Religionen unter einander mit in die „Apologetik" hineinzieht. In der „Wissenschaft vom Wesen des Christentums" fehlt mir wieder die Beziehung auf die „konkurrierenden Geistesmächte". Auch ist dieser Titel kein Terminus, sondern die Paraphrase eines solchen. Dann liegt unter dieser Bezeichnung eine Literatur vor, die von seiner Dehnbarkeit laut genug zeugt. In dieser Kalamität hielt ich es für das Beste,

mit Schleiermacher bei der „Apologetik“ zu bleiben, und hoffte, die „Wissenden“ sollten ein Auge zudrücken.

Ich bin nun aber D. Rade wirklich dankbar, daß er es nicht getan hat (wiewohl es mich vorübergehend ein wenig verwundert hat, daß er, der doch sonst ein tapferer Gegner der bekannten Praxis gegenüber den „großen und kleinen Dieben“ ist, den S. 429 mit Recht gelobten Schleiermacher ganz ungerügt läßt). Denn das gibt mir Gelegenheit, auf ein Interesse hinzuweisen, das für mich mitbestimmend geworden ist, bei dem Terminus „Apologetik“ zu bleiben. Verweist man nämlich das, was mit einigem Recht, wenn auch ohne Geschmack „Apologetik“ heißt, als eine praktische Aufgabe in die praktische Theologie, die erwähnte Auseinandersetzung aber als theoretische in die systematische, so hat man enzyklopädisch zwei theologische Aufgaben auseinandergerissen, die mir im Interesse der Sache zusammenzugehören scheinen. Denn, so verschieden diese Aufgaben sind: sie gehören in eine theologische Disziplin. Die theoretische Auseinandersetzung schwebt in der Luft ohne die darauf fundamentierte praktische Begründung, und letztere erst recht ohne die erste. Gerade die theoretische Auseinandersetzung schafft Raum für die rein religiöse Begründung der christlichen Wahrheit. An sich hat sie für mich ein rein theoretisches Interesse, kein theologisches, denn die Theologie ist mir eine positive Wissenschaft im Sinne Schleiermachers. Will man aber die theoretische und praktische Aufgabe beisammen halten, so kann man nicht wohl zwei verschiedene Titel für sie in Anspruch nehmen. Darum habe ich den Titel, der streng genommen nur für den praktischen Teil der Gesamtaufgabe paßt, auch — nach der rhetorischen Regel der pars pro toto — dem theoretischen übergeordnet. Aber ich gebe zu, daß ich auf diese Weise allerhöchstens berechtigt war, von einer „theoretischen Aufgabe der Apologetik“ zu reden, nicht aber — wie es mir auf Seite 53 entschlüpft ist — von „der theoretischen Apologetik“. Diesen Ausdruck gebe ich völlig preis. Er ist „Nonsens“.

2.

Wozu es also einer theoretischen Auseinandersetzung in meiner „Apologetik“ bedarf, das ist die Begründung christlicher Wahrheit. Doch nun sage ich anstatt dessen mit vollem Bedacht: christlicher Weltanschauung. Gerade weil ich so ernstlich zwischen christlichem Glauben (dem Christentum als Religion) und christlicher Weltanschauung unterscheide, wünsche ich eine besondere Disziplin für die Begründung der letzteren.

Darum auch unterscheide ich zwischen Religionsphilosophie und Apologetik. Jene hat es mit der Auseinandersetzung des Christentums als Religion mit den übrigen Religionen und der Religion als solcher mit den „konkurrierenden Geistesmächten“ zu tun und den christlichen Glauben als überragende Glaubensweise den übrigen Religionen gegenüber praktisch (aus seinem eigenen Wesen) zu begründen. Aber das Christenkum ist nicht nur Religion, nicht nur jener durch die Offenbarung Gottes in Christo hervorgerufene Zustand der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott. Sondern auch Weltanschauung oder richtiger gesagt -- da ich ja mit Rade die Weltanschauung nicht allein und ausschließlich auf Religion begründen kann und will — Weltanschauungsmotiv. Das soll heißen, daß das Christentum bestimmte Prinzipien enthält, die der Christ genötigt ist, bei seiner im übrigen vornehmlich aus dem Wissen resultierenden Weltbetrachtung als maßgebende Faktoren ins Spiel zu setzen. Der denkende Christ ist, sage ich, geradezu gezwungen, wenn er nicht innerlich mit sich uneins werden soll, sein Welterkennen nach Maßgabe gewisser transzendenter Wahrheiten, die ihm sein Glaube an die Hand gibt, zu deuten und zu ordnen. Er kann nicht darauf verzichten in seiner Weltbetrachtung etwa die Prinzipien göttlicher Weltschöpfung, Erhaltung und Regierung, des Wunders und der Gebetserhörung, des religiös-sittlichen Weltziels, der Selbständigkeit des Seelenlebens, der Willensfreiheit rc. geltend zu machen. So liefert der christliche Glaube zwar keineswegs das gesamte Material der Weltanschauung, wohl aber gewisse unveräußerliche zweifellos metaphysische Erkenntnisse einheitlicher Na-

tur, von deren Geltendmachung derjenige, der zugleich Christ und Denker ist, nicht absehen kann. Seine Gesamtweltanschauung kann also — ich glaube darin ganz mit Rade übereinzustimmen — nur eine Synthese zwischen seinem übrigen Welterkennen und dem Weltanschauungsgehalt des Christentums sein. Diese Synthese meine ich, wenn ich von „christlicher Weltanschauung“ spreche. Sie hat die Apologetik zu vollziehen. Ob sie möglich ist, weiß der Theoretiker natürlich nicht vorher. Aber weil sie für den denkenden Christen möglich sein muß, wenn er nicht in einen die Einheit seines persönlichen Lebens rettungslos zerfallen sehen will, darum halte ich es für wert, den Bemühungen um diese Synthese eine besondere Disziplin zu widmen, deren theoretischer Teil durch Erörterung der Prinzipienfragen Raum für den Versuch des zweiten Teils, die Synthese auf praktischem Wege zu vollziehen, schaffen soll.

Ich weiß wohl, daß diese Weltanschauungsfrage auch in der Religionsphilosophie behandelt werden kann. Aber richtiger scheint es mir zu sein, die Religion als Weltanschauungsfaktor einer besonderen Betrachtung zu unterziehen. Schon um deswillen, weil ja Naturwissenschaft und Philosophie in der Weltanschauungsangelegenheit als Konkurrenten der Religion auftreten und weithin durch ihre Weltanschauungstheorien die Gemüter beherrschen. Ich meine, daß man sich klar machen müsse, wie viele Menschen, die es niemals zu einem religiösen Verhältnis bringen, dennoch nach einer Weltanschauung Verlangen tragen. Auch das Christentum greift ja zweifellos in seinen Wirkungen viel weiter als Weltanschauung denn als Religion. Freilich ist ja die christliche Weltanschauung im christlichen Glauben allein begründet. Aber sie löst sich geschichtlich vom religiösen Glauben und Leben bis zu einem gewissen Grade los und wirkt als selbständige Geistesmacht. Sie kann ganze Völker und Zeiten beherrschen, unzählige Menschen in ihrem Denken, Fühlen und Handeln beeinflussen, die niemals persönlich gläubig werden. Als objektive geschichtliche Geistesmacht gewinnt sie Herrschaft über die Gemüter und bringt im Volksleben gewisse wertvolle christliche Gedanken zur Geltung. Freilich kann man nun sagen, das habe

keinen Wert. Eine vom religiösen Glauben relativ losgelöste religiöse Weltanschauung sei ein toter Besitz, ein bloßer Autoritätsglaube. Ich weiß, daß viele so denken und deshalb dem Rückgang des Christentums als Weltanschauung in unserem Volksleben keine Träne nachweinen. Aber ich halte diese Auffassung, aus so edlen Motiven sie auch entspringen mag, nicht für richtig. Ich finde sie professoral. Auch wo das Christentum nur als Weltanschauung, meinetwegen sogar als überlieferte Weltanschauung besessen wird, auch da erzeugt es segensreiche Wirkungen, ja kann dem Einzelnen eine Brücke zum Christentum als Glauben werden. Die gemeinsame Weltanschauung besitzt eine große gemeinschaftsbildende Kraft, sie erzeugt bei der Gesamtheit Ehrfurcht vor den Idealen, Zucht und Sitte, Pietät und Ordnung. Ich kann nicht anders als es für das größte Unglück unseres Volkes halten, daß es keine Weltanschauung mehr besitzt – gerade für unser deutsches Volk, das von Hause aus ein Weltanschauungsvolk ist wie kein zweites in der Welt. Doch darüber darf ich hier nicht länger sprechen. Nur eine Säkularerinnerung will ich zu Gunsten meiner Auffassung auffrischen: Fichtes Reden an die deutsche Nation, gehalten im Winter 1807/8.

Ich weiß, daß eine Weltanschauung, wie sie Rade S. 433 beschreibt, nur wenigen zuteil wird: ein wirklich „umfassendes und geschlossenes Urteil über alles, was ist, was irgend in den Bereich unserer Wahrnehmung und unseres Interesses tritt“. Auch die universalsten Geister der Weltgeschichte haben kaum in diesem Sinne Weltanschauung gehabt. Die Apologetik kann es natürlich nicht unternehmen, eine vollständige Weltanschauung dieses großen Stils zu begründen. Was sie kann, ist aber, Anleitung zu einer selbständigen Weltbetrachtung geben, in der sich ein heutzutage allen naheliegender Wissensstoff über die Welt mit religiösen Prinzipien durchdringt. Sie kann zeigen, daß die im Christentum liegenden Weltanschauungsmotive geeignet sind, das gegebene Weltbild in einen großen und tiefen transzendenten Zusammenhang zu stellen, ohne daß es dadurch verschoben oder verzerrt wird. Und sie kann vielen Leuten unserer Zeit, die sich das moderne Weltbild nur auf einem materialistischen oder auch pan-

theistischen Hintergrund denken zu können glauben, einen Eindruck davon verschaffen, daß das Christentum an Weltanschauungsgehalt hinter keiner Philosophie zurückzustehen braucht.

Ich glaube also ein gutes Recht zu haben, wenn ich von „christlicher Weltanschauung" rede. Ich meine damit, wie auch in meinem Heft gelegentlich deutlich ausgesprochen ist, nicht eine ausschließlich aus christlichem Gedankenmaterial gezimmerte Weltanschauung. Eine solche wäre eine Vergewaltigung desjenigen Weltwissens, das uns auf theoretischem Wege, ja überhaupt auf dem Wege des geschichtlichen Lebens zuwächst. Nicht nur unwissenschaftlich, sondern direkt irreligiös wäre es, das alles bei Seite zu schieben. Sondern ich verstehe unter christlicher Weltanschauung den Ausbau unseres empirischen Weltwissens in transszendenter Richtung unter erkenntniskritisch einwandfreier Verwertung der Prinzipien der Weltbetrachtung, die der christlichen Religion immanent sind, und halte die Begründung dieser Größe für so wichtig, daß ich ihr eine besondere theologische Disziplin widmen möchte, die einen theoretischen und praktischen Teil hat. Daß es nicht jeder zu einer umfassenden und vollständigen, viele nur zu einer recht fragmentarischen, die meisten vielleicht überhaupt zu keiner selbständigen Weltanschauung bringen, ja daß meine eigene Apologetik eine recht lückenhafte Synthese ist und bleiben wird, das bedauere ich lebhaft — es kann mich aber an der Aufgabe selbst nicht irre machen. Denn auch eine unvollständige, ja eine unselbständige, dem Einzelnen aus dem Gesamtgeist sich gewissermaßen impressionell mitteilende christliche Weltanschauung will mir als ein hohes Gut erscheinen. Ich kann mich dem Bewußtsein nicht verschließen, daß die größte Not unseres Volkes seine Weltanschauungsnot ist, und daß es deshalb mehr denn je an uns ist, unserem Volke eine in Wahrhaftigkeit christlich bestimmte Weltanschauung zu erarbeiten. Und nun wüßte ich für diese „apologetische" Arbeit einen Titel: Christliche Weltanschauungsbegründung. Er sagt, um was es sich für mich handelt, aber er sagt es auf eine allzu barbarische Weise, als daß ich ihn als Titel verwenden möchte.

Ueber Einzelheiten der Diskussion, die hie und da in D. Rades

Beurteilung zufällig hervortreten, will ich nicht mit ihm rechten. Kleinigkeitskrämer sind wir beide nicht, und schiefe Ausdrücke, die mir im Ringen um die Sache entwischt sind, mögen den Weg alles Fleisches gehen. Aber dankbar schaue ich auf die Anregung zurück, durch die mein verehrter Kritiker mich zu einer gründlichen Revision meiner Gedanken genötigt hat, und herzlich freue ich mich der weitgehenden prinzipiellen Uebereinstimmung, die diese Diskussion zwischen zwei aus verschiedenen theologischen Lagern kommenden Theologen aufgedeckt hat.

Die christliche Liebe nach Sören Kierkegaard.

Von

Vikar Johannes Müller in Freiburg i. B.

Wohl noch nie hat eine Zeit auf so mannigfaltige Weise und dabei so weit entfernt von bloßem Rationalisieren um das Problem des Lebens und der Wahrheit gerungen wie die unsrige. Das stellt auch dem christlichen Apologeten seine bestimmten Aufgaben: In einer Zeit, in der ein Friedrich Nietzsche in der Sprache sittlicher Entrüstung an den Grundwerten des Christentums rüttelt und ihnen die Vergiftung und Verunreinigung Europas zur Last legt, würde es wenig verfangen, wollte man nur wie in früheren Zeiten den christlichen Glauben als vernünftig und logisch denkbar erweisen. Was unserer Zeit not tut, ist der Respekt vor dem Christentum, die Achtung vor seinen sittlichen Werten, nicht das intellektuelle Zugeständnis der Möglichkeit seiner Glaubensaussagen.

Es gilt gerade heutzutage als ausgemacht, daß Ueberzeugungen und selbst allgemeinere wissenschaftliche Erkenntnisse niemals rein uninteressiert entstehen, sondern stets im Zusammenhang und unter dem Einfluß bestimmter praktisch-persönlicher Bedürfnisse und sittlicher, resp. unsittlicher Willensregungen. Nicht sowohl Logiker brauchen wir daher, wo es sich um Apologetik des Christentums handelt, als vielmehr Männer, die mit Feuer und Leidenschaft und aus eigenem innersten Erleben heraus uns die Reinheit und Herrlichkeit christlicher Lebensauffassung vor

Augen stellen. Ein Apologet in diesem Sinne kann uns der große christliche Denker Dänemarks, der Theologe Sören Kierkegaard sein. Obgleich bereits ein halbes Jahrhundert seit seinem Tode vergangen ist, so ist seine Stimme doch noch keineswegs altmodisch geworden, sondern scheint gerade für unsere Zeit eine bestimmte Mission zu haben.

Man hat Kierkegaard mit Recht einen rein religiösen Schriftsteller genannt. Wo er sich in ausschließlich ästhetischen Bahnen zu bewegen scheint, arbeitet er, wie er gelegentlich selber zugibt, unter der Maske und mit der bestimmten Absicht auf das Religiöse hin. Der größte Teil seines Lebenswerks erschöpft sich darin, die drei Lebensmethoden — „Stadien" — darzustellen und gegeneinander zu halten, die sich nach seinem Urteil dem denkenden Menschen als möglich ergeben, nämlich die ästhetische, die ethische und die religiöse. Kierkegaard selbst bekennt sich zu der ethisch-religiösen Methode des Christentums. In der „einsamen Qual der Schwermut" und „in dem gefahrvollen Ringen um seine Geistesexistenz" ist er für sie herangereift und so allmählich erzogen worden, „das Christliche zu entdecken". Aber auch, wo er nur die ästhetische Methode schildert, gibt er sich unter irgend einem Pseudonym als deren Anhänger aus, um so die Sache durch sich selber wirken zu lassen und den Leser zu eigener Entscheidung zu drängen. Grade dieses Verfahren gibt seiner Schriftstellerei ihr persönliches Gepräge.

Was nun seine religiös-sittlichen Anschauungen selbst angeht, so ist charakteristisch vor allem sein hochgespannter Subjektivismus und Idealismus. Von dem Satze ausgehend: „die Subjektivität ist die Wahrheit" identifiziert er geradezu das einzelne Individuum mit dem Sinn und Zweck des Daseins. Die sittliche Forderung ergeht nur an den Einzelnen und für den Einzelnen, und zwar absolut und unbedingt, unbekümmert um alle empirischen Folgen und Resultate, um das, „was dabei herauskommt". Von diesem Idealismus aus schärft sich bei Kierkegaard der Blick für die sittlichen Wahrheiten des Evangeliums, und der letzte Teil seines Lebenswerks dient denn auch dazu, den ganzen Ernst des neutestamentlichen Christentums gegenüber den

laxen Anschauungen und Einrichtungen in der „bestehenden Christenheit" aufs neue hervorzukehren. Er hat sich schließlich selber berufen gewußt zum Bußprediger seiner Zeit, der die Illusion des eingebildeten Christentums zerstören und dem wirklichen den Weg bahnen sollte. Fast alle unter eigenem Namen herausgegebenen religiösen Schriften Kierkegaards lassen sich unter diesem Gesichtspunkt verstehen. Gerade dadurch aber werden sie geeignet, die apologetische Aufgabe zu lösen, die wir oben als heute notwendig erkannten, nämlich die Achtung vor dem Christentum aufs neue zu stärken. Und nicht am wenigsten gilt das von derjenigen religiösen Schrift Kierkegaards, die, frei von aller Polemik, wirklich positiv schildert, von dem „Leben und Walten der Liebe". Es ist dies wirklich ein Buch, das wie kein anderes in unserer Zeit geeignet ist, der Lebensauffassung des Christentums, seinen sittlichen Werten und Forderungen gegenüber wieder Achtung und Freude zu erwecken.

Suchen wir uns in Kürze zu vergegenwärtigen, welche Vorstellungen Kierkegaard mit der christlichen Liebe verbindet. Wir dürfen freilich bei ihm nicht auf eine rein wissenschaftliche Bestimmung der Liebe rechnen. Es gilt für ihn geradezu als Forderung der Wahrhaftigkeit, daß man ethische und religiöse Stoffe nicht rein wissenschaftlich abhandelt, da sie uns niemals als bloße Objekte angehen, sondern als persönliche Angelegenheiten, die unseren Willen beeinflussen und bestimmen sollen. Diese Forderung des „existentiellen" Denkens, aufs neue anerkannt durch die Tatsache eines Buches wie etwa des „Zarathustra", beweist uns, wie psychologisch ernst der große Däne gedacht hat.

Man kann also auch „von dem Christlichen nicht anders als im erbaulichen Tone reden". Die Liebe im christlichen Sinne kann nicht abgeleitet und wissenschaftlich zergliedert werden. Sie kann nur vorgelebt und an ihren Früchten und Aeußerungen erkannt und dann geglaubt und angepriesen werden. „Die Liebe ist wie ein tiefer See, der in einem verborgenen Springquell seinen Ursprung hat." Ihr Ursprung ist im Ewigen.

Das schließt zugleich aus, daß sie sich an irgendwelche an=

deren menschlichen Triebe angliedern oder mit denselben auf eine Formel zurückführen ließe. Auch hier wieder eine Eigenart Kierkegaards. Will die Wissenschaft sonst vereinheitlichen und reduzieren, so will er im Gegenteil trennen und auseinanderhalten, und indem er auf systematische Einheit verzichtet, die ganze bunte Fülle und unendliche Vielgestaltigkeit des Daseins zu Worte kommen lassen.

Die christliche Liebe ist ein Unreduzierbares; sie hat ihre eigene Formel. Schon daß sie durch ein „Du sollst" geboten und dadurch zur Gewissenssache erhoben wird, trennt sie von allem Anderen ab, was wir etwa sonst mit Liebe bezeichnen. Sie läßt sich weder als Mitleid noch als allgemeine Zuneigung oder Gutmütigkeit noch als Steigerung irgendwelcher unmittelbar vorhandenen Triebe begreifen. Also alle jene sittlichen Einwände, die man gegen das Mitleid oder gegen die Schwächen irgendwelcher gefühlsmäßigen Menschen- oder Bruderliebe erhoben hat, reichen an die wahre Liebe nicht heran. Diese erhebt sich über das bloße Gefühlsleben und schließt ein bewußtes sittliches Verhalten in sich. Obwohl sie darin zunächst der Wärme und Innigkeit natürlicher Zuneigung nachzustehen scheint, so ist sie doch in Wahrheit gerade dadurch über deren Schranken erhaben: die natürliche Liebe ist parteiisch und muß es sein. Dazu ist sie den Gefahren der Eifersucht und Verzweiflung, und der zerstörenden Macht der Gewohnheit ausgesetzt, weil sie naturgemäß auf Erwiderung rechnet und sich in ihrer Kraft und Dauer an diese binden muß.

Anders die Liebe, „die die Ewigkeit in sich aufnahm, indem sie zur Pflicht wurde". Nur sie ist „wahrhaft frei in seliger Unabhängigkeit". Denn die Beziehung mit dem Ewigen, die ihr sittlicher Charakter mit sich bringt, verleiht ihr einerseits unbeschränkte Allgemeingültigkeit, gleiches Anrecht auf alle Menschenverhältnisse, andererseits eine Ausdauer und Innerlichkeit, die sie von äußeren Einflüssen, auch von dem Wie und Ob der Erwiderung völlig unabhängig machen. Mag alles draußen sich wandeln, so bleibt das „Du sollst" der Ewigkeit unverändert bestehen, und so gilt es: „Wo das bloß Menschliche vorwärts

stürmen will, hält das Gebot an; wo das bloß Menschliche den Mut verlieren will, stärkt das Gebot; wo das bloß Menschliche matt und klug werden will, gibt das Gebot Feuer und Weisheit."

So zeigt sich die christliche Liebe schon formell als Gegensatz und Sondergut gegenüber „bloß menschlichen" Gefühlen. Diese Behauptung wird auch für Kierkegaard nur scheinbar umgestoßen durch die Gestalt des neutestamentlichen Liebesgebots, das die Nächstenliebe an die Selbstliebe anschließt. Denn diese letztere ist nicht primitive Selbstsucht im Sinne zeitlicher Lust und Befriedigung, sondern vielmehr die Liebe zu dem wahren Selbst im Sinne der Ewigkeit; also ein Verhalten, dessen „Ernst und Strenge" erst erlernt werden müssen, das sittlich bestimmt ist. Mit solch einer Norm ist aber die Nächstenliebe zugleich selbst über die Niederungen des bloßen Empfindungslebens hinaus in die rein sittliche Sphäre gerückt.

Was fordert nun inhaltlich das Gebot der Nächstenliebe? Den Nächsten lieben heißt „innerhalb seiner besonderen zeitlichen Stellung für jeden Menschen unbedingt gleich dasein". Wir sehen, wie scharf Kierkegaard seine Bestimmungen faßt: nicht ein bloßes Tun ist gefordert, und doch auch wieder nicht eine bloße Stimmung, die jenseits alles Tuns läge; sondern vielmehr eine Gesinnung, die eine ständige Bereitschaft zur Tat in sich schließt: der Nächste ist freilich im Prinzip jeder Mensch, in der Praxis dagegen immer gerade derjenige, mit dem uns der einzelne Fall zusammenführt. Das Geschäft der Liebe also, weit entfernt von aller müßigen Schwärmerei, besteht vielmehr darin, immer aufs neue nach dem Vorgange jenes barmherzigen Samariters den Nächsten zu finden und ihn dann als Nächsten zu behandeln. Durch diese Bestimmung ist das Liebesgebot mit einem konkreten Inhalt gefüllt: man kann nicht so allgemeinhin lieben. Man hat seine Liebe jedesmal einem bestimmten Wesen zuzuwenden, das seine Eigentümlichkeiten hat und dadurch bestimmte Aufgaben stellt. Man kann das zu liebende Objekt nicht selber wählen oder nach seinen Wünschen korrigieren; Sache der Liebe ist es vielmehr, den nun einmal von Gott ihr zugewiesenen Gegenstand

„liebenswürdig“ zu finden und an ihm ihre Arbeit zu tun. Weil sie ihre wahre Triebkraft in sich selbst, im Ewigen, trägt, so ist sie unabhängig von äußeren Eindrücken und ist nur unablässig darauf bedacht, ihren Inhalt auszustrahlen, wo sich Gelegenheit bietet. „Während die irdische Liebe zum Himmel aufsteigt und die Vollkommenheit sucht, so kommt die himmlische (christliche) Liebe vom Himmel herab und bringt die Vollkommenheit mit.“

So ist die Liebe im christlichen Sinn eine wahrhaft freie und innerliche, immer schenkende und darum recht eigentlich positive Tugend. Kierkegaard macht uns dieses Bild noch deutlicher, indem er an der Hand neutestamentlicher Aussprüche allerlei Züge der Liebe ausmalt, die uns in die Werkstatt ihrer Arbeit noch tiefer einblicken lassen. Die Liebe ist positiv durch und durch: sie erbaut, sie glaubt, ohne betrogen, und hofft, ohne zu Schanden zu werden. Wie ist das möglich? Wo die Liebe hindringt, da zwingt sie sich dazu, ihr Eigenes, das Gute anzunehmen und vorauszusetzen, auch wo der Augenschein keinen Anlaß dazu bietet. So knüpft sie oft an den gleichen Bestand des Wissens an, an den der lieblose Sinn sein Mißtrauen oder seine Verzweiflung anknüpfen zu müssen glaubt. Die Liebe aber glaubt und hofft auch hier; nicht weil ein besseres Wissen ihr dazu Anlaß gäbe, sondern aus freier Wahl, weil sie eben die Liebe ist. Und was das Seltsame ist: sie kann damit niemals betrogen oder zu Schanden werden; denn hätte sie auch zuviel gehofft und geglaubt, so wäre doch der Zusammenhang, den sie dadurch mit dem Guten behalten hätte, schon übergroße Entschädigung für allen äußeren Schaden. „Das Glauben des Guten ist ja an sich schon Seligkeit“, und „in der Ewigkeit wird jedermann verstehen müssen, daß nicht der Ausgang über Ehre und Schande entscheidet, sondern die Art der Erwartung“. So kann die Liebe niemals betrogen werden; aber sie ist es, die ihr Ziel erreicht: sie „erbaut von Grund auf“. Denn indem sie unablässig hofft und glaubt, so überwindet sie endlich das Böse mit Gutem und richtet so in ihrer Umgebung etwas auf, das vorher nicht vorhanden oder doch wenigstens nicht erkennbar vorhanden war: das Gute oder die Liebe selbst.

Ein negatives Pendant zu diesem aufbauenden Geschäfte ist es, wenn es von der Liebe heißt: daß sie „der Sünden Menge decke". Ist es Sache weltlichen Sinns, z. B. der Justiz, nach Möglichkeit das Böse zu entdecken oder den vorliegenden Tatbestand zum Bösen zu deuten, so übt sich die Liebe vielmehr darin, gegen das Böse blind zu sein und im zweifelhaften Falle zum Guten zu deuten. Man könnte einwenden, daß durch solches Verhalten der Liebe an dem wirklichen Tatbestand des Bösen in der Welt ja doch nichts geändert werde. Aber solcher Einwand hätte keinen Sinn gerade Kierkegaard gegenüber, der, wie wir sahen, die sittliche Forderung ohne Rücksicht auf Folgen und empirische Resultate unbedingt nur für den Einzelnen in Anspruch nimmt. Selbst wenn die Liebe sich dem Anblick der Sünde nicht mehr verschließen könnte, so hörte sie dennoch mit ihrem Geschäfte nicht auf, sondern verringerte das Böse und hinderte seine Vermehrung, indem sie es vergäbe, d. h. durch den negativen Akt, das wegzuglauben, was der Augenschein zeigt, so wie sie auch positiv das nicht erkennbare Gute herbeizuglauben und -zu hoffen bestrebt war. So erstickt die Liebe das Böse, bei seiner Geburt, indem sie es verdeckt und vergibt, und während die im Keim der Möglichkeit vorhandene Sünde rings in der Welt von Anlässen umgeben ist, die sie zum Ausbruch reizen wollen, so ist ihr bei der Liebe allein ganz und gar jeder Anlaß genommen. Während es von der Welt gilt: „Wehe dem Menschen, durch welchen Aergernis kommt," so darf es hier heißen: „Selig der Liebende, der durch Verweigerung jedes Anlasses der Sünden Menge deckt."

So ist die Liebe schenkend und schöpferisch waltend im wahren Sinne: wie ein Souverän prägt sie ihr Bild ihrer Umgebung auf, beseitigt, was ihr entgegensteht und ruft das ins Dasein, was ihrer Art entspricht. Sie ist allein die wahrhaft freie und vornehme Tugend, diejenige Betätigung des Menschen, durch die er seinem göttlichen Ebenbild am nächsten kommt. Sie zeigt das auch darin, daß sie allein ganz unabhängig und eigentlich innerlich ist. Nur von der Liebe kann es im unumschränkten Sinn heißen, daß sie „nicht das Ihre sucht". In den natürlichen

Verhältnissen edlerer Art wird zwar auch der erste primitivste Egoismus geadelt und geläutert; aber es werden doch höchstens wie in der Ehe „Mein" und „Dein" vertauscht oder wie in der Freundschaft aus beiden ein „Unser" gemacht. Nur die Liebe bringt die radikale Umwälzung, daß sie allem Egoismus ein Ende macht. Wie es die Eigenart des Verbrechers ist, daß er kein „Dein" anerkennt, so die des wahren Liebenden, daß er das „Mein" durchstreicht und das bejaht und fördert, was des Andern ist. Auch hier wieder der Gegensatz der Liebe zur Welt, d. h. zu Konvention und Gesellschaft: überall sonst kann man die Eigenart des Anderen sei es aus Herrschsucht sei es aus Kleinlichkeit nicht zugestehen; sie scheint dem Eigenem irgendwie Abbruch zu tun. Nur die Liebe ist reich genug, dem Anderen zu geben, was das Seine ist, und selbstlos und innerlich genug, es ihm so zu geben, als wäre ihre Hilfe dabei überflüssig gewesen.

Wir könnten uns an noch anderen Zügen diese völlige Innerlichkeit und Unabhängigkeit der christlichen Liebe aufzeigen lassen, etwa darin, daß die Liebe Barmherzigkeit üben kann, „selbst wenn sie nichts geben kann und nichts zu tun vermag". Aber es genügt zur Vollständigkeit, wenn wir sie endlich noch bei einem Geschäfte beobachten, in dem sie sich vollends in ihrer ganzen Innerlichkeit offenbart und in dem uns Kierkegaard am frappantesten ihre Erhabenheit über alle empirischen Rücksichten, ihre Unabhängigkeit von allen äußeren Folgen und Eindrücken darlegt, bei dem Geschäfte, wie sie der Verstorbenen gedenkt. Wie der Tod Klärung bringt über das Leben, indem er es gleichsam auf einen kurzen Inbegriff zusammenfaßt, so wird auch unser Verhalten zu den Verstorbenen Klärung über unsere Liebe bringen. Wenn sie echt und selbstlos war, so muß es hier zutage treten, so wie etwa die Bewegungen eines Tänzers am besten erkennbar sind, wenn er mit „Niemandem" tanzt. Denn was bei allen anderen Menschenverhältnissen noch möglich ist, im Verhältnis zu den Toten ist jede Beeinflussung der Liebe von seiten ihres Gegenstandes ausgeschlossen: der Verstorbene kann nicht vergelten; jede Aussicht auf Lohn ist an seiner Seite abgeschnitten.

Er hilft auch der Liebe nicht nach, er erinnert nicht an sich wie ein Lebender. Er nötigt weder aktiv durch Taten noch passiv durch sein bloßes Vorhandensein; denn er hat im Reiche der Lebendigen keine Rechte, die durch irgend eine Instanz geltend gemacht werden könnten. Das Verhalten zu ihm hat keinerlei äußerliche Folgen, und was den Maßstab vollkommen macht: Der Tote verändert sich nicht. Im Verhältnis zu den Lebenden ist es möglich, den Grund eigener Veränderung in der Veränderung des Anderen zu suchen. Gegenüber dem Verstorbenen ist solche vermeintliche Begründung unmöglich gemacht; denn er bleibt treu und unveränderlich, obwohl, ja gerade weil er „nicht da ist". So zeigt sich an dem liebenden Andenken an die Verstorbenen erst völlig klar, wie uneigennützig und innerlich, wie treu und frei und vornehm die Liebe ist und daß eben nur die Liebe den höchsten sittlichen Ansprüchen genügt, die Liebe im christlichen Sinn.

Damit sei unsere Skizze beendet. Sie sollte dartun, daß die Erwägungen Kierkegaards geeignet sind, unserem analysierenden vielwissenden Geschlecht aufs neue die Achtung vor dem Christentum und seinen Werten wachzurufen, sie wollte den Dänen als „Apologeten" im guten Sinne empfehlen. Man könnte nun freilich der so geschilderten Liebe entgegenhalten, daß sie unsozial und empiriefeindlich sei, daß sie häufig und hie und da mit den gesellschaftlich und geschichtlich gewordenen Zuständen und Konventionen der Menschheit in Konflikt gerate oder zu wenig auf konkrete äußere Resultate Bedacht nehme. Aber gerade solche Einwände verlieren ihren Sinn gegenüber einem Manne, der mit dem „Ernst der Ewigkeit" ohne Rücksicht auf alles Bestehende zu uns reden will, dem die Priorität des sittlichen „Du sollst" vor allem empirisch Gewordenen als erstes Axiom feststeht.

Kierkegaard darf sich ja bei dieser zunächst formalen Voraussetzung auf die Uebereinstimmung mit Immanuel Kant berufen. Auch der Königsberger schließt bei seiner Begründung der „praktischen Vernunft" alle endlich-empirischen Rücksichten aus und appelliert immer wieder an das unbedingte „Du sollst" des kategorischen Imperativs. Ja, die hier sich äußernde Stimme

der Pflicht ist ihm so völlig und ausschließlich das Unbedingte, daß er in ihr allein das „Ding an sich" als wirklich erfaßt, zu dem das theoretische Erkennen, die „reine Vernunft" auf ihrem Weg nicht gelangen kann.

Natürlich kann man dieses schroffe Verabsolutisieren des Sittlichen aus relativistischen Erwägungen von sich ablehnen. Man wird aber diese Ablehnung niemals mit zwingender Logik begründen können. Ob ablehnend oder zustimmend, hängt nicht von logischen Gründen, sondern letztlich wieder von sittlichen Impulsen ab: eine Lebensanschauung, die nicht aus den Schranken des Relativismus heraustreten will, wird immer für das, was Andere als Absolutes empfinden, eine empirische Ableitung aufzufinden wissen. Was sie aber dabei im tiefsten Grunde leitet, ist nicht zwingende Logik oder unbefangene Achtung vor der vollen Wirklichkeit, sondern eine Wertung der Dinge, die von der sittlichen Auffassung her als falsch und ungültig beurteilt werden muß. Andererseits wird eine Lebensauffassung, für die die absolute Art des Sittlichen bestimmend ist, durch keine noch so gründliche Veränderung der Zeitverhältnisse oder des wissenschaftlichen Weltbildes dahin gebracht werden können, „das Bestehende", d. h. die Empirie zur Norm zu erheben und in ihm mehr zu sehen als den Stoff, den immer neu zu bearbeiten und zu verändern sittliche Aufgabe ist.

Man darf es von diesem Gesichtspunkt aus als ein erfreuliches Ereignis begrüßen, wenn Männer wie Ibsen und Nietzsche, indem sie an der Halbheit und Unwahrheit der bestehenden Durchschnittsmoral kein Genüge mehr fanden, zu neuem Ernste aufriefen. Was beide durch teilweise prophetisches Schaffen erstrebten, liegt letztlich in der Linie des Kantischen Idealismus: Ibsen hat, indem er mit dem Gedanken einer „idealen Forderung" wie mit einem gleichsam ungesehen gehandhabten Maßstab in die modernen Gesellschaftszustände hineinleuchtete, in erschütternder Weise das ganze Elend und den Bankerott einer Moral aufgedeckt, die mit dem Durchschnittsgeschmack der Menschen und mit den nun einmal gewordenen Verhältnissen paktiert und so den Zeitgeist zur Norm erhebt. Und Nietzsche hat die konven-

tionelle Kirchenmoral, die er allerdings leider mit der christlichen verwechselte, als eine geschichtlich gewordene Unwahrheit gebrandmarkt und ihr gegenüber mehr als ihm selber bewußt war, im Namen ewiger sittlicher Normen zu „neuen Werten" aufgerufen. Wenn er sein ethisches Ideal „jenseits von Gut und Böse" verlegt, so ist damit nichts Anderes gefordert, als was das Sittliche in seiner Vollendung immer zu erstreben hat, nämlich jenseits aller moralischer Schemen und konventionsmäßig gewordener Unterscheidungen und Vorurteile über „gut" und „böse" zu stehen, da es ja innerste Angelegenheit des konkreten einzelnen Ichs in seiner nicht übertragbaren Lage, kurz da es etwas Ewiges ist. Wir dürfen daher den Dienst, den die genannten Männer unserer Zeit zu leisten berufen sind, gerade vom Standpunkt des Idealismus und des Christentums aus nicht gering anschlagen.

Aber während sich ihre Arbeit fast ausschließlich in Negationen erschöpft und damit eine zwar notwendige, aber nicht vollständige Aufgabe erfüllt, so sehen wir bei Sören Kierkegaard den wirklichen Anfang positiver Ausführungen im Sinne des wahren, unbestechlich durchgeführten Idealismus. Das ist es, was die Stimme des dänischen Denkers, obwohl er bereits vor einem halben Jahrhundert seine Augen schloß, gerade für unsere Zeit so wertvoll macht. Kierkegaard beschränkt sich weder wie Kant auf formale Erörterungen noch wie Ibsen und Nietzsche auf Proteste und Negationen, sondern sucht uns „das Leben und Walten der Liebe", das Positivste alles Positiven in seiner vollen Lebendigkeit und Lebensbejahung plastisch und anschaulich vor die Seele zu stellen.

Wir müssen ihm dafür zu dankbar sein, als daß wir lange auf eine Kritik seiner Gedankengänge sinnen möchten. Aber wollten wir durchaus eine solche, so bliebe nur ein Maßstab, mit dem wir ihm gerecht zu werden möchten, und das wäre das Neue Testament, die Quelle, aus der er selber sein Bestes hervorzuholen pflegte. An ihm gemessen freilich bleibt auch Kierkegaards Beschreibung des christlichen Ideals ein Versuch, dem ein völliges Gelingen nicht nachfolgt. Das Neue Testament offenbart uns

nicht nur sittliche Gedanken, sondern deren praktische Verwirklichung in der Gemeinde, und Paulus kann nur deswegen in dem 13. Kapitel des 1. Korintherbriefs scheinbar so abstrakt von der „Liebe“ reden, weil er selber in dieser Lebensbewegung steht und sie fortwährend an der Gemeinde erfährt und beobachtet. Der Umstand, daß Kierkegaard den Begriff der „Gemeinde“ so vollständig aus seinen Erörterungen ausschaltet, bildet die Kluft, die ihn noch von der ganzen Lebensfülle trennt, wie sie uns aus dem Neuen Testament entgegentritt. Beim Lesen seiner Ausführungen über die Liebe erhalten wir leicht den Eindruck, als hätten wir es mit gänzlich neuen Gedanken zu tun. Aber „das Werk Jesu ist geschichtlich betrachtet nicht ein neues Gebot, eine neue Ethik oder das Prinzip einer höheren Sittlichkeit. Seine Wirkung liegt nicht im Gebiete der Ideen, sondern der reellen Geschichte und sie tritt offenkundig zu Tage in der christlichen Gemeinde.“ Hat Kierkegaard diesem Sachverhalt dadurch Rechnung getragen, daß er die geschichtliche Quelle des Neuen Testaments überhaupt verwendet, so hat er ihn andererseits wieder verleugnet, indem er die christliche Liebe als ein Ideal beschreibt, das sich ohne Beziehung und Zusammenhang mit der Gemeinde verwirklichen ließe. Daß das tatsächlich seine Meinung war, beweist eine gelegentliche Aeußerung, in der er den Begriff der Gemeinde als eine „Vorwegnahme der Ewigkeit“ bezeichnet. Gerade aus diesem Ausspruche erkennen wir, daß Kierkegaard die Höhe des Neuen Testaments noch nicht völlig erreicht hat. Ein sittlicher Wert, der mit so unerbittlicher Konsequenz in seiner unbedingten Art gezeichnet wird wie von ihm die Liebe, droht aufs neue zu einem unwirklichen Ideal zu verblassen, wenn er dem Einzelnen gleichsam als Privatexerzitium auferlegt wird. War es Kierkegaards Stärke, daß er den Gesichtspunkt des „Ewigen“ unbestechlich festhält, so darf man es wohl seine Schwäche nennen, daß ihm für den Gedanken eines Geschichtlichwerdens, einer Inkarnation des Ewigen das Verständnis abgeht. Und doch liegt gerade in diesem Gedanken das Wesen der „frohen Botschaft“: nicht nur vor eine Forderung wird die Empirie, die Welt, gestellt, sondern sie wird erfaßt von der Erfüllung dieser Forderung,

wie sie in der Erscheinung Jesu Christi sich verwirklicht hat und nur durch die Lebensbeziehung mit ihm in seiner Gemeinde sich fortsetzt, d. h. in die Geschichte hinein ragt das Ewige nicht mehr als bloße Idee oder als ohnmächtiges Gesetz, sondern als Geschichte selbst, die wie ein Höheres das Niedere der Welt zu durchwalten und zu erneuern berufen ist.

Gegenüber dieser wuchtigen, unerhörten Tatsache, deren literarischer Niederschlag das Neue Testament ist, erscheinen auch die Gedankengänge Kierkegaards noch wie ein ohnmächtiger Gesetzesruf, der auf Erfüllung wartet. Aber diese Kritik dürfen wir nur aussprechen, solange uns jener allein berechtigte Maßstab, die Quelle des Neuen Testaments selber zur Seite steht. Gegenüber dem laxen Relativismus der Zeit und der großen Kluft, die unsere heutige Denk- und Empfindungsweise von der christlichen trennt, kann uns die Stimme dieses Mannes, der uns aufs neue und mit anderen Zungen den „Ernst und die Strenge" gepredigt hat, nur als ein Aufstieg aus dem Irrtum zur Wahrheit gelten. Gerade für die Gegenwart dürfte es zutreffen, daß niemand zur vollen Freude am Evangelium gelangen kann, der nicht irgendwie von dem Ernste solcher Erwägungen ergriffen würde, wie sie uns Kierkegaard vorträgt.

Thesen und Antithesen.

[Religionspsychologie als Methode und Objekt der „Dogmatik".]

Die Frage nach Religionspsychologie und „Dogmatik" scheint noch lange nicht zur Ruhe zu kommen; grade auf dem Boden dieser einstigen Grunddisziplin der Theologie wird der Streit über Psychologisierung[1]) der gesamten Theologie ausgefochten werden. Oder sollte „Dogmatik" wirklich so abgewirtschaftet haben, daß sie, wie O. Ritschl wieder in dieser Zeitschrift 1907 S. 443 behauptet, „keine Wissenschaft sei, sondern die zusammenhängende lehrhafte Darstellung der christlichen Glaubensgedanken" ad usum Delphini? Dann könnte „Dogmatik" dem Vikarjahr und Predigerseminar verbleiben. Der Kernpunkt ist, ob „Dogmatik" das Leben des Glaubens als rein subjektiver Erfahrung (Herrmann) darstelle oder die christlichen Dogmen in der Form theologischer Lehre (O. Ritschl a. a. O.). Die letztere Behauptung scheint m. E. sich bedenklich dem katholischen Verständnis des Christentums anzunähern, enthält aber implicite den richtigen Grundgedanken, daß nämlich die Communio Sancta, deren Glaubensleben in den Dogmen zu begrifflicher Fixierung kristallisierte, Ausgangspunkt und Fundament der dogmatischen Aufgabe werde. Diesen sozialpsychologischen Gesichtspunkt übersieht vielleicht der Individualismus eines Herrmann, der sonst energisch und dankenswert die psychologische Aufgabe der „Dogmatik" vertritt. Was die Reformation ureigentlich geändert hat, ist das Verhältnis des Individuums zum „Gruppenleben"; ohne jetzt hier weiter auf den bezüglichen geschichtlichen und systematischen Unterschied von Protestantismus und Katholizismus einzugehen, erinnere ich nur, daß Schleiermacher wie A. Ritschl die religiösen Gemeindeerfahrun-

1) Für Schleiermacher gehörte jene Frage in der damaligen Formulierung etwa in die Ethik gemäß den „Zusätzen" in der Glaubenslehre, für die bisherige Theologie in die Praktische Theologie.

gen als Postulat der „Dogmatik" aufgestellt haben.

„Dogmatik" kann also nicht der Pädagogik als einer technischen Normlehre angeglichen werden, die übrigens doch auch als Wissenschaft auftritt, sondern etwa der Psychologie oder Physiologie und Anatomie, besser vielleicht der noch wenig ausgebauten Soziologie. Der charakteristische Ausschnitt aus derselben ist für „Dogmatik" das Glaubensleben der evangelischen Communio Sancta in den jeweiligen Formen von Kultur und Wissenschaft. Rück- und Seitenblicke werden die Domäne der geistlichen Stimmungen der Gemeinde abgrenzen von Katholizismus und Sekten, werden die reformierte, lutherische, unierte Schätzung des Christentums streifen, wenn nur erst einmal die Darstellung des Erlebens der Gemeinde als eigentliche Aufgabe der christlichen Lebenslehre, wie ich die „Dogmatik" mit ihrem leidigen Beigeschmack von Scholastizismus bezeichnen möchte, erfaßt ist. Die Bibel als bleibende „Norm", Offenbarung wird dabei die Probe und Grundlage aller christlichen Erfahrungen sein; das moderne Glaubensleben kann immer nur als Ausgestaltung, Differenzierung, Nuancierung der ersten Apostolischen Gemeinde gelten.

Versäumt man in unserem sozialen Zeitalter, jene sozialpsychologische Aufgabe der „Dogmatik" erst festzulegen, dann kommt man nicht aus methodologischem Schwanken und Irrtum heraus; man pendelt in Subjektivismus und Rationalismus (vgl. J. Kaftan bei Mulert a. a. O. S. 437 f.) hinein und heraus. Man darf weiter nicht versäumen die gründliche Analyse des Glaubens als der Grundfunktion der Una Sancta mit allen Mitteln der exakten Psychologie, auch der von den Theologen mit Unrecht für ihre Zwecke immer noch abgelehnten physiologischen und experimentellen. (Vgl. aus der reichen Gefühlsliteratur der Neuzeit etwa G. Störring, Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gefühl, im Archiv für die gesamte Psychologie Bd. 6, 316 ff. oder, falls Wundt mit Recht als religiöse Grundfunktion die Phantasie — m. E. besser „Anschauung" als Modifikation der Phantasie — ansetzt, die Arbeit von E. Schwarz über Phantasiegefühle im Archiv für systematische Philosophie Bd. 11 u. 12. Muß übrigens die Theologie nur sich anlehnen an fest erarbeitete Resultate? Hat sie nicht Pflicht und Recht von ihren Sonderergebnissen aus die Allgemeinwissenschaft zu fördern?) Die Folge jener psychologischen Versäumnis ist eine Schiefheit der gesamten Anlage (der „Dogmatik"), eine Form, die doch wichtiger sein dürfte als Mulert in seiner Bescheidenheit gegen einen hochbedeutenden Lehrer meint, wie doch auch die Betriebsanlage eines modernen Industrie-

Etablissements grundwichtig ist. Wenn und weil J. Kaftan auf die Erkenntnisinhalte der Wahrheit im Glauben mehr bedacht ist als auf diesen selbst, geht ihm viel Ertrag verloren, der aus seiner energischen Wertschätzung des evangelischen Heilsglaubens als Vertrauens, d. h. für mich als einer Bahnung oder Einstellung der Seele für oder auf den Gottesgeist, hätte erwachsen können. So gewiß dem Glauben, bez. der Tat desselben, dem Gebet, sich das Erkennen, biblisch geredet: das Licht erschließt, so ist doch das „Erkennen" sekundär als religiöses; als theoretisches vollends ist dasselbe zu untersuchen, ob die Glaubenserkenntnis der Wahrheitsinhalte auch religiös sei. M. E. ist der evangelische Glaube in seinem Prototyp Emotion, d. h. Einstellung[1]) des Willens sowie Genuß (von Kraft (Motiv) und Frieden (Quietiv)); bei diesem Genusse strömt auch Licht zu, Erfahrungen, die ich als Christ, nicht erst als Theolog bewerturteile, erkennend verarbeite. Alle Erfahrung, alles Geistige in das intellektualisierende Erkennen[2]) zu sublimieren (Kaftan), geht heute nicht mehr an.

1) „Einstellung" im Sinne der angewandten Psychologie (z. B. bei Groos, Der ästhetische Genuß, Gießen, A. Töpelmann 1902 etwa S. 54. 56. 137 u. s. w. w.) als eine Bahnung der Psyche für gewisse Funktionen unterscheidet sich von der „Einstellung", die Ebbinghaus in den „Grundzügen der Psychologie", Leipzig 1902 S 680 f. von Anderen übernahm. Hier begegnet die „Einstellung" oder vielmehr das Eingestelltsein, bez. die Sonderart gewisser Uebungsphänomene mehr als ein Sicheinstellen von Nachbildern für die Psyche, denn als eine Einstellung der Psyche auf mögliche Erscheinungen oder fixe Blickpunkte, um gewisse Erscheinungen zu ermöglichen. Ebbinghaus hat die Psychotheorie der „Einstellung" in seiner „Psychologie" der „Systematischen Philosophie" der „Kultur der Gegenwart" Leipzig 1907 S. 209 an der betreffenden Stelle weggelassen, wohl nicht nur der Kürze halber, sondern vielleicht infolge besserer Einsicht. Der Religionspsycholog aber kann die „Einstellung" kaum entbehren (vgl. noch über „motorische Einstellung" in Zeitschr. f. Psychologie Bd. 23 S. 241—308), die mindestens heuristisch, vielleicht auch theoretisch eine Handhabe bietet für sonst in der Psychologie nicht dargelegte Vorgänge.

2) Es fragt sich, ob das Erkennen, das natürlich hier nicht als allgemeingültige Funktion der Wissenschaft und so auch der christlichen Lebenslehre, in Betracht kommt, sich richtet auf den Glauben an Gott oder auf Gottes metaphysische Realität, ob Gott Objekt des Glaubens oder der „Dogmatik" sein soll. Schleiermacher projizierte schließlich alle Glaubenserfahrungen, Bekenntnisse, inhaltlich-objektiver Art, wie „Gott ist allgegenwärtig", auf Religionspsychologie, bez. -psychographie;

Wird aber Schritt für Schritt die psychologische Analyse des Gemeindeglaubens auch in allen feinen personaldifferentiellen Nuanzierungen des Alters, Geschlechts, Stands mindestens einmal erwogen[1]), dann behält man auch die Zügel der „dogmatischen" Methode in der Hand. Analyse (Inhalt) und Methode bedingen und befruchten sich, wie bei der Religionsgeschichte, die Methode und Inhalt sein will oder sein wollte, so bei der Religionspsychologie. Der Glaube als Inhalt muß seinem psychotheoretischen Vorgang, aber ebenso seinem Gegenstande (Gott, Christus) nach festgestellt werden. Beide erst konstituieren den Inhalt durch die Analyse. Wo dem Vorgang zu wenig wissenschaftlich psychologisches Interesse entgegengetragen wird, tritt auch der Gegenstand in schiefes Licht, wie das beim Katholizismus deutlich wird (vgl. meinen Aufsatz in Theol. Stud. u. Krit. 1906 S. 246 ff.), der Christum zurücktreten läßt, weil der erkenntnistheoretische Ko-

das mag die Metaphysik ohne Grund verdrängen. Aber zunächst ist dem Glauben Gott so gewiß, daß derselbe der Reflexion des Glaubens nicht unterliegt; das ist grade die Eigenart des „Vertrauens": es handelt sich also um Beziehung von Seele und Gott, nicht um diesen allein. Der feste Blickpunkt der Psyche auf Gott ist in der christlichen Gemeinde gesichert durch die geschichtliche Offenbarung in Christo: wer den hat, der hat den Vater, aber nicht als eine zu begründende Wahrheit, sondern als eine zu beschreibende Tatsache, die kein Beweis darlegen oder umstoßen kann. Erwägt man so die Aussagewerte des Zentralgliedes (Rich. Avenarius), der Kirchenpsyche mit allen Glaubensnuanzen der Orthodoxie und des Liberalismus, sowie des Gegengliedes (Gott, Christus), mißt man ferner diese Aussagewerte an den Wirkungswerten ewigen Lebens (vgl. den dritten Titel des Kleinen Katechismus Luthers sowie die Tabelle A in meinen „Beiträgen" S. 18 f.), dann ist wenigstens ein Versuch geordneter und gesicherter Uebersicht über den Komplex und die Fülle der aus Psychologie, Metaphysik und Geschichte in einandergreifenden Probleme der „Dogmatik", der wissenschaftlichen Kirchenlehre, gegeben.

1) Das fordert bekanntlich schon Schleiermacher im Anfang seiner Glaubenslehre, wenn er von der Kirche ausgeht. Wenn ferner Rittelmeyer am Schluß seiner „psychologischen Studie" über „Meister Eckeharts Frömmigkeit" in Monatsschr. für Pastoraltheologie 1907 Heft 2 eine Feststellung der verschiedenen Glaubenserfahrungstypen für die Zukunft erwartet, so weiß ich nicht anders der Mannigfaltigkeit etwa von Beschaulichkeit (Mystizismus), Anschaulichkeit (Christlicher Weltanschauung), Betätigung (im irdischen Beruf nach Luther) gerecht zu werden, als den religiösen Glauben in den verschiedenen Psychikformen darzulegen.

efficient des Glaubens als eines Verdienstes bestimmt wird, was natürlich an sich psychologisch möglich ist. Um schon hier die Erledigung der Wahrheitsfrage anzudeuten, sei auf die Gegenstandstheorie eines Meinong und Th. Lipps kurz hingewiesen, eine höchst diffizile Materie, an der der Theolog auf die Dauer kaum wird vorbeigehen dürfen. (Vgl. z. B. die Aufsätze von Meinong in Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 129 f. „über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften".) Speziell die Theologie hat zuzugeben, daß Gott in egofugaler Richtung erst von der Psyche als Gegenstand gebildet, reproduziert und in Symbolen dargestellt wird, während der Rückschluß auf die metaphysische Realität Gottes, die egopetal auf die Seele einwirkt, gesichert wird durch die ganze Skala der Erfahrungen, die die alten Gottesbeweise andeuten, zuletzt und zumeist durch die geschichtliche Person Christi, der freilich auch egofugal die Erfahrungen uns vorinterpretiert hat. Die Schwierigkeiten der religiösen Erkenntnislehre liegen also m. E. nicht sowohl in dem egofugalen Aufbau oder egopetalen Zufluß von Gotteserfahrungen als vielmehr in dem Verhältnis der beiden Richtungen: Wie kann ich ohne sinnliche Wahrnehmung dennoch Anschauung haben? Die Lösung dürfte nicht erkenntnistheoretisch, sondern zunächst psychologisch geschehen, die Sicherung der Lösung kaum durch den Apriorismus, der auf ganz heterogene Fragen zugeschnitten ist.

Was ich behaupte, ist eine friedliche Antithesis gegen Mulert, der, so ausdrücklich er den Wert der psychologischen Inhalte, Analysen anerkennt, doch (wohl nur provisorisch) die religionspsychologische Forderung an die „Dogmatik" auf die Eigenart von deren Methode meint einschränken zu können. Die rechte Methode treffen wir allein, wenn wir das rechte Objekt der Dogmatik in breitester Unterlage wie im engeren Sinn psychologischer Analyse, eben den (Gemeinde-)Glauben, recht umschrieben haben. Ist dieses Objekt eine Psychik Tatsachengruppe der Gemeinde und nicht eine individuelle oder pseudo-überindividuelle Glaubenserkenntnis oder -wahrheit, dann verschwindet von selbst aller Scholastizismus und Apriorismus vor der Religionspsychologie, wie die Dunkel vor der Sonne.

Dieser Apriorismus des „Wahrheitsgehalts" ist so oft der Religionspsychologie als Gorgonenhaupt vorgehalten, aber sie braucht nicht davor zu erschrecken. Kalweit hat in seiner Thesis dieser Zeitschrift v. J. S. 377 f. über „Religion und Allgemeingültigkeit" und dann in dem letzten Heft der Theol. Stud. u. Krit. „über das religiöse Apriori" sich geäußert, und wie mir scheint, gar nicht im Sinne von Kant,

wohl aber im brauchbaren Sinne der modernen Religionspsychologie, die die Religion als psychobiologisches Mittel des psychophysischen Organismus behauptet, oder um mit der Ueberschrift eines Aufsatzes des bekannten Religionspsychologen Leuba im letzterschienenen Heft der amerikanischen Zeitschr. f. Religionspsychologie u. Erziehung Bd. 2 S. 307—343 zu reden: Religion as a factor in the struggle for life. Was Kalweit unter apriorischem Charakter der Religion versteht, wenn sie „eine ihr widersprechende empirische Wirklichkeit nicht ruhig stehen läßt, sondern sie angreifen, umwandeln oder beseitigen“ will, das ist doch weniger Allgemeingültigkeit, wie Kalweit behauptet, sondern Allgemeinwirksamkeit von Kraft und Frieden: eine Psychotherapie, Psychagogik oder Psychobioenergie. Kant mußte auch uns Theologen das transszendentale, kritizistische Denken lehren; das naheliegendste Paradigma war die Mathematik, die in unserer Psychiksphäre begrifflichen Denkens erfaßt wird. Aber der moderne Wirklichkeitssinn zeigte, daß auch die egofugale Sinneswahrnehmung, bez. die egopetale Anschauung als denkende Synthese des Mannigfaltigen Anteil und Mittel des „Erkennens“ ist, eben des Erkennens, das Erfahrungen, Tatsachen statt der bloßen begrifflichen Wahrheiten aufnimmt. Allerdings nicht das Objekt, sondern grade das Subjekt ist beteiligt am Erkennen, wie Kant bemerkte, aber dies Subjekt „denkt“ nicht nur in Begriffen des „Allgemeingültigen“ und „Notwendigen“, sondern auch im Anschauen des Wirklichen; dies aber ist die eigentliche Domäne der Theologie, des Glaubens, der nicht Wahrheiten, sondern Wirklichkeiten ergreift und erst nachher Wahrheiten kondensieren läßt. Optische Reize braucht man nicht erst zu beweisen, zu begründen, ihre Wahrheit festzustellen; ähnlich wie bei Schleiermachers Glaubenslehre ist schon nach Lotze der Typus des Religiösen in der „Wahrnehmung“, nicht im „Begriff“ gegeben. Vielleicht ist gar nicht zu ermessen, wie viel Schaden die Theologie dadurch der Kirche zugefügt hat, daß von vornherein die „Dogmatik“ auf Apologetik zugeschnitten ist. In diesem Punkte trägt die sogenannte liberale Richtung, die operiert mit dem „Urteil“, seis dem religiösen Werturteil über (— aber leider auch ohne Analyse für —) das genuine Erlebnis des Genusses von Gotteskräften, seis dem theologischen Reflexionsurteil von höheren Wahrheiten über das Werturteil und seine psychobio-systemischen Zusammenhänge, m. E. noch mehr Verantwortung als die sogenannte positive Richtung, die schlicht und plastisch das Verhältnis der Seele zu Gott, interlocutary, wie die Amerikaner sagen, abbildete oder wenigstens vor Augen behielt.

Was der Apriorismus der Wahrheitsfrage leisten soll, kann derselbe als solcher nur leisten, wenn es sich um begriffliche Wahrheiten handelt, der Apriorismus hat aber, wenn man den Sinn desselben im Wortlaut und bei Kant festhält, zunächst keinen Wert für anschauliche Wahrheiten, für Psychiktatsachen (des Theologen). Wohl muß der Theolog prinzipiell dem Illusiomsmus seiner selbst, wie dem Skeptizismus der Anderen wehren, aber wie? Unsere eigenen begrifflichen Gedanken können wir revidieren oder korrigieren durch unser Denken; Tatsachen müssen an sich selbst Kriterium und Norm haben. Daraus ergibt sich der erkenntniskritische Pragmatismus des amerikanischen Philosophen Charles Sanders Peirce, von dem die für den Theologen besonders wichtige Richtung der bekannte Psycholog W. James[1]) übernommen hat. Aus des Letzteren übersetzten Arbeiten müssen hier einige Zitate genügen: Religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, Leipzig 1907 S. 412 ff., Wille zum Glauben, Stuttgart, Fr. Frommann 1899 S. 33 u. 18: „Wahrheit wird dadurch gefunden, daß die Gesamtstimmung des Denkens einen Satz bestätigt"; meine „Beiträge" S. 40 haben jenen Grundsatz formuliert als Gesetz der multiplen Zusammenhänge; gegen Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie, Tübingen 1905 S. 24 habe ich den Pragmatismus implicite verteidigt in Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Bd. 130 S. 100. An den Folgeerscheinungen der Religion, die mit einander zusammenstimmen, haben wir die einzige und beste Norm; das entspricht dem biologischen Gesetz der Auslese, das sind Tatsachen, die nicht an dem trügerischen, komplizierten Logizismus des Apriori gemessen werden, sondern an der Anschauung. Vielleicht ist ein theologischer Apriorismus veränderter Modifikation einmal später möglich, wenn erst der Pragmatismus herausgearbeitet ist, auf dem jener ruht. Die Bibel ist und bleibt in jenem Sinne „Norm", Offenbarung, sofern an ihrem Psychikgehalt sich noch immer die Macht des Gottesgeistes über unsere Psyche erprobt, so gewiß als von Elektrizitätsherden dieselben Kräfte heute wie früher ausgehen. Wo die Bibel versagen sollte, da müssen die Leitungsbahnen der Psyche nicht in Ordnung sein, da tritt der allerdings vieldeutige Historismus mit seinem Macht-

1) Eine eingehende Besprechung der letzten Arbeit von James, nämlich über Pragmatism, a new name for some old ways of thinking (popular lectures on philosophy), London, Longmans, Grenn u. Co. 1907, 308 S., findet sich im Juliheft 1907 der Archives de psychologie (Genf) S. 89 ff., das übrigens nach mehrfacher Richtung für den Theologen interessant ist.

wort ein, der auch sonst Handlanger für Materialtransport und Lichtträger für Sichtung und Sicherung des Psychikmaterials ist, der Historismus der Gegenwart in Form von Soziologie, wie der der Vergangenheit: die Bibel hat den Wahrheitsbeweis in sich selbst, in ihren Psychikwirkungen. Soll also die Anlage der „Dogmatik“ von vornherein vorbereitet und vorgesehen werden, dann muß das rechte Objekt recht erfaßt, dann müssen die Mittel und Wege, dasselbe wissenschaftlich zu bewältigen, durch sorgfältige Analyse eingeleitet werden; kurz, die Methode der „Dogmatik“ hängt von deren Objekt und dessen Behandlung ab. G. Vorbrodt.

[Noch einmal: Zur Rechtfertigungslehre.]

Im Schlußheft des vorigen Jahrgangs S. 454 ff. hat Stephan meinen Vorträgen über die Rechtfertigungslehre einige Bemerkungen gewidmet, auf die ich mit ein paar Worten zurückkommen muß. Die Art, wie er an meine Ausführungen anknüpft, ist geeignet, Mißverständnisse über das, was ich gesagt habe, hervorzurufen.

Stephan gibt an, daß ich die Rechtfertigungslehre konstruiert hätte „aus dem Kontrast zwischen einer Welt und Leben durchdringenden Gottesidee und dem Gefühl eines unerträglichen Abstands von Gott“. Den darauf gebauten Gedankengang findet er — mit Recht — ungenügend, „um eine Auferstehung der Rechtfertigungslehre selbst notwendig zu machen“. Er konstatiert dann, daß bei Luther drei Motive zusammengewirkt hätten: „1. die Begründung aller . . . Lebensbetätigungen auf ein religiöses Lebenszentrum, 2. die Begründung dieses religiösen Lebenszentrums auf eine geschichtlich-objektive sichere Tat Gottes; 3. die ethische Charakterisierung beider Begründungen (durch Betonung der Sünde und Vergebung), die von einem streng sittlichen Gottesbegriff getragen ist.“

Wer das so liest, muß den Eindruck gewinnen, als ob in meiner Darstellung die ethische Seite des Problems zurückgetreten wäre, und Stephan bestätigt noch diese Auffassung, wenn er im Weiteren sagt, daß ich in meinem Gedankengang vornehmlich das zweite der drei lutherischen Motive berücksichtigt hätte, ohne das erste und dritte „auszuschließen“.

Ich hatte ausgeführt, wie die innere Situation entsteht, aus der die Rechtfertigungsfrage als persönliches Anliegen entspringt. Sie wird vorbereitet durch die Enttäuschung, die das natürliche Glücksstreben des Menschen im Lauf des Lebens regelmäßig erfährt. Die Durchschneidung

seiner natürlichen Wünsche macht dem Menschen den andern Willen fühlbar, der über dem seinigen gebietet. Aber zugleich wird in ihm der Zweifel geweckt, was er denn überhaupt für Gott bedeute und in welchem Sinn er vor Gott existiere. Die Erhebung dieser Frage stellt — wenn der Gottesglaube überhaupt festgehalten wird — den Uebergang dar zur bewußten Religiosität. Aber sie ist doch nur der Anfang der Krisis. Sie muß sich beim ernsthaften Menschen steigern und vertiefen durch den mit innerer Notwendigkeit folgenden Rückgriff auf das sittliche Selbstbewußtsein. Den Anspruch, vor Gott Etwas zu bedeuten, kann nur der behaupten, der sich als eine Existenz unbedingten, sittlichen Werts vor Gott geltend zu machen vermag. Ist der Mensch dazu imstande? Damit erst stehen wir bei der Rechtfertigungsfrage. Ich zeigte, indem ich die bleibende Wahrheit der Erbsündenlehre hervorhob, warum die Frage trotz allem, was namentlich die Aufklärungsperiode eingewendet hat, nur mit einem runden Nein zu beantworten ist, und leitete daraus das Recht zu der scharfen Wendung ab, die die Justifikationslehre dem Prozeß gibt: der Mensch kann sich seine Stellung vor Gott nicht erobern, so wenig wie er als selbstverständlich voraussetzen darf, daß er eine solche hat; er kann sie immer nur annehmen als eine gottgeschenkte. Mit dieser Wendung ist zugleich eine Paradoxie im Gottesgedanken gesetzt, der Kontrast, daß derselbe Gott, der den Menschen im Schuldgefühl zermalmt, ihn doch aus freiem Erbarmen zu sich erhebt. Jedoch dieses logisch nicht zu Reimende, die wunderbare Einheit der nichts nachlassenden Heiligkeit und der verzeihenden Vatergüte ist der Kern des christlichen Gottesglaubens. Daß sie uns den Blick in diese Tiefen öffnet und das Wunder unseres Gottesglaubens uns persönlich eindringlich macht, ist die letzte und höchste Bedeutung der Rechtfertigungslehre.

Betrachtet man die Rechtfertigung von der andern Seite her, sofern sie eine Tat Gottes am Menschen ist — sie muß auch unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden; sonst erschiene sie als Illusion —, dann tritt noch ein Problem hervor, das auf der andern Linie nicht deutlich zur Erscheinung kommt. Ist der Willensakt, durch den Gott frei das Verhältnis zwischen sich und dem Menschen stiftet, nicht bloße Willkür? Nun läßt sich das Moment der Willkür niemals vollständig aus dem Gottesgedanken ausscheiden; es ist bis zu einem gewissen Grad mit der Souveränetät Gottes gegeben: Gott ist der letzte, selbst nicht mehr abzuleitende Anfang aller Dinge und alles Geschehens. Aber eine Rechtfertigung, bei der Gott eben nur die Schuld des Menschen löschte und

den Sünder als sein Kind anerkennte, ginge über das Maß des Unvermeidlichen, des Erträglichen, hinaus: sie wäre ein Akt, der zugleich alle ethischen Normen außer Kraft setzte. In diesem Zusammenhang habe ich auf die Bedeutung hingewiesen, die Luthers Lehre de servo arbitrio für ihn und für uns hat. In Luthers Theologie ist die Schwierigkeit behoben: Gott setzt ein neues Verhältnis zwischen sich und dem Menschen, frei, aus unergründlicher Gnade; aber er tut das in der Absicht, den Menschen durch dieses neue Verhältnis umzuschaffen, zum wirklich Gerechten zu machen. Und er als der Allmächtige weiß, daß er zu seinem Ziel kommt. Für ihn, dem nichts widerstehen kann, ist die Zukunft (die Heiligung des Menschen) schon Gegenwart in dem Augenblick, wo er das Rechtfertigungsurteil spricht. Im Licht dieses Plans, den Gott allmächtig durchführt, erscheint das „Rechtfertigungs"urteil — von Gott aus! — als Vorausnahme des Ziels, zu dem Gott — und er allein — den Menschen hinanbringt. So gefaßt ist es nicht eine Aufhebung, sondern eine Bekräftigung der unverbrüchlichen sittlichen Forderung Gottes[1]).

---

1) Ich kann nicht umhin, hier eine Bemerkung einzuschalten, die sich nach einer andern Seite hin richtet. W. Walther hat in einer sehr leicht gezimmerten Rezension (Theol. Lit.Bl. 1906 S. 499) — leichtgezimmert nenne ich sie trotz oder vielmehr wegen der Hochachtung, die ich im übrigen gegenüber Walthers Lutherkenntnis empfinde — meine Darstellung von Luthers Rechtfertigungslehre zurückgewiesen. Er widerlegt mich folgendermaßen: „[Holl] schreibt durchaus richtig: die Rechtfertigung ist ein Gnadenakt, aber doch kein reiner Willkürakt. Denn — wie würde nun Luther fortgefahren haben? — denn Gott rechtfertigt nur den Sünder, der das die Sünde tilgende Verdienst Jesu Christi im Glauben sich aneignet. Holl aber fährt fort: [es folgen nun die oben wiederholten Sätze, worauf Walther das Urteil spricht:] Dem würde Luther sicher nicht zustimmen."

Walther ist sich offenbar nicht ganz klar darüber geworden, daß der Hinweis auf das Verdienst Christi das Problem nur modifiziert, nicht löst. Die Frage kehrt ja wieder: Warum rechnet Gott die Gerechtigkeit Christi dem Einen an, dem Andern nicht? Letztlich bleibt hier immer ein souveräner Akt Gottes. Aber er wird seiner sittlichen Indifferenz entkleidet, wenn, wie das bei Luther der Fall ist, der Zielgedanke eingefügt wird, der Gottes Allmacht bei der Rechtfertigung vorschwebt. Ich hatte diesen Gedanken allein hervorgehoben, weil er der entscheidende ist.

Oder unterstreicht Walther in dem angeführten Satz die Worte: „nur den Sünder, der ... im Glauben sich aneignet"? Dann ist die Willkür allerdings beseitigt. Aber dann ist auch der Glaube ein opus per

Dies in Kürze mein Gedankengang. Absichtlich bin ich meinen eigenen Worten möglichst nahe geblieben. Ich überlasse nun dem Leser das Urteil, ob ich wirklich, wie Stephan sich ausdrückt, das erste und dritte der von ihm genannten Motive nur eben „nicht ausgeschlossen" habe. Ich meine, sie bilden den Nerv meiner Ausführungen. Und diesen Sinn meiner Vorträge hat bisher niemand mißverstanden.

Ich bin darum wirklich in Verlegenheit, den Punkt zu entdecken, an dem Stephan mich ergänzen will. Stephan spitzt seine Bemerkungen darauf zu, daß eine „Ethisierung des Gottesbegriffs" not tue. Was meint er damit? Soll das heißen, daß bei der Rückwendung zur Religion, die wir erleben, die ethische Seite des Gottesbegriffs noch nicht eben so sicher wieder erfaßt worden sei, wie der Machtgedanke? So klingt es manchmal, und darüber ließe sich reden. Aber das wäre doch keine Ergänzung meiner Konstruktion. Oder meint er, daß der Begriff der göttlichen Heiligkeit uns Heutigen neue Probleme aufgebe? So wird er es wahrscheinlich verstehen. Aber ich finde in seinen Worten nichts, was mir die Richtung, in der er gehen will, klarer zeigte. Vage, formalistische Kategorien, wie „Ethisierung", „kräftige, ethische Unterbauung" führen uns doch nicht weiter. Ich will es Stephan gerne glauben, daß er eine Schwierigkeit empfindet, die mir vielleicht nicht so stark zum Bewußtsein gekommen ist. Aber er wird sich dann dazu herbeilassen müssen, sich erst deutlicher auszusprechen.

Karl Holl.

[Antwort.]

Wenn ich das wirklich gesagt hätte, was Holl aus meinen Bemerkungen herausliest, dann wäre ich ein mehr als leichtfertiger Berichterstatter. Zu meiner Freude bin ich nicht von Allen so verstanden worden. Um aber auch die Möglichkeit eines Mißverständnisses zu beseitigen, möchte ich nachträglich einige Erläuterungen geben. Ich hole dazu etwas weiter aus und beginne mit etwas Persönlichem, weil ich glaube, daß es die Empfindung Vieler spiegelt.

Von jeher hat die sogenannte Rechtfertigungslehre eine starke Anziehungskraft auf mich geübt, vielleicht gerade deshalb, weil ich sie re-

se dignum, das Verdienst, um dessen willen der Mensch gerechtfertigt wird. In der Tat hat sich Walther in seinem Heft „Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis" (Leipzig 1904) sehr bedenklich diesem Graben genähert. Ich kann ihm bezüglich dieser Schrift nur das Urteil zurückgeben, das er über meine Darstellung gefällt hat. Wie wäre Frank wohl aufgefahren, wenn er Walthers Schrift noch erlebt hätte!

ligiös nicht voll verstand und doch erkennen mußte, daß vergangene Geschlechter, ja teilweise hochgebildete Männer der Gegenwart die Tiefen ihrer Frömmigkeit darin ausgeprägt fanden. Glücklicherweise sind ja die Zeiten vorüber, die das schlechthin als wertlos oder schädlich brandmarkten, was in ihrer eignen sittlichen und religiösen Erfahrung keinen sofortigen Widerhall weckte. Sogar an der eigentümlichen Stellung Christi in der lutherischen und altprotestantischen Form der Rechtfertigungslehre kann ich nicht so rasch vorübergehen, wie es Holl nach der obenstehenden Polemik gegen Walther zu tun scheint. Zwar mein religiöses Bewußtsein empfindet sehr Vieles davon als fremd, aber ich möchte daraus nicht ohne weiteres den Schluß ziehen, daß es sich um tadelnswerte Rückstände des Katholizismus handelt; viel näher scheint mir der andre Schluß zu liegen, daß die individuellen Verschiedenheiten der Frömmigkeit auch hier ihr Recht haben und in der Auffassung der religiösen wie der kirchlichen Gemeinschaft besser als bisher gewürdigt werden müssen.

So weit ich allerdings den Drang fühle, auf dem soteriologischen Gebiete systematische Gedanken zu bilden, kann ich nur den religiösen Gehalt zugrunde legen, der mir selbst zum Erlebnis geworden und daher innerlich klar ist. Er gruppiert sich um jene drei von Holl zitierten Punkte, die ich auch als Hauptmotive von Luthers Rechtfertigungslehre zu erkennen glaube. Aber eben sie scheinen mir, wie ich im Dezemberheft andeutete, nicht zwingend, eine neue Rechtfertigungslehre heraufzuführen, sondern lassen sich auch den Lehren von der Offenbarung und Erlösung einordnen. Und die Stimmung der Zeit ist diesen weit günstiger als jener.

Seit Jahren mit solchen Erwägungen beschäftigt, las ich im Herbst die beiden Hefte Holls. Sie warfen innerhalb der allgemeinen Abneigung energisch die Frage auf, ob nicht gerade unsre Zeit wieder eine günstige Disposition für das Wiederauftauchen des Rechtfertigungsproblems und die Erneuerung der Rechtfertigungslehre besitzt. In dieser Fragestellung sah und sehe ich ein besonderes Verdienst der beiden Hefte. Die eigene auf Luther gestützte Rechtfertigungslehre, die er darin entwickelt, ist gewiß auch interessant genug; und ich freue mich, daß er sie hier nochmals vorgetragen hat. Was aber gerade mir die Feder in die Hand drückte und allein im Dezemberheft von mir berührt wurde, ist jenes Andere. Wenn ich das nicht klar zum Ausdruck gebracht habe, so bedaure ich das selbst am meisten. Verstehen kann ich es freilich nicht, wie Holl dazu kommt, meine Ausführungen auf seine Rechtferti-

gungslehre zu beziehen. Ich habe mit keinem Worte gesagt, daß diese mir den ethischen Gesichtspunkt zu vernachlässigen scheine. Vielmehr galt die Kritik lediglich seiner Schilderung des Zeitbewußtseins und der darauf ruhenden Zuversicht, daß die Rechtfertigungslehre jetzt einen neuen, guten Boden finden werde.

Holl konstatiert, daß heute einerseits der Gottesgedanke eine hochgesteigerte Absolutheit gewonnen hat, andrerseits der Individualismus eine gewaltige Macht geworden ist: das Zusammentreffen der beiden Mächte erzeuge „notwendig" das Rechtfertigungsproblem. Diese Hoffnung halte ich für irrig, weil sie übersieht, daß die Absolutheit des modernen Gottesgedankens das sittliche Moment — teils infolge ihres starken naturwissenschaftlichen Einschlags, teils aus Unklarheit über das Wesen des Sittlichen, teils aus bloßer Furcht vor heteronomer Ableitung der Sittlichkeit — in hohem Grade beiseite läßt. Allerdings ist es richtig, daß die Selbstbeurteilung des Menschen heute viel von dem alten aufklärerischen Optimismus verloren hat und der Gedanke der Erbsünde in gewissem Sinne modern genannt werden kann. Vielleicht läßt die Wandlung sich dahin vertiefen, daß daraus auch ein neues Schuldgefühl und ein neues Fragen nach der Möglichkeit, Gottes Willen zu tun, entspringt. Aber eben diese Vertiefung dürfte davon abhängen, ob es gelingt, die sittliche Forderung wieder zu einem für das allgemeine Bewußtsein selbstverständlichen Bestandteil des Gottesgedankens zu machen. Ist das in absehbarer Zeit zu erwarten? So sehr wir es ersehnen und gerade die moderne Theologie mit ihren Erörterungen über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit darum ringen sehen, so türmen sich doch die Schwierigkeiten noch immer hoch genug. Das Sittliche ist uns selbst in ungeahnter Weise zum Problem geworden; die Theologie steht — um nur Einiges zu nennen — noch mitten in den Fragen drin, die ihr aus der evolutionistischen Auffassung und aus der Betonung der Autonomie des Sittlichen erwuchsen; auch das Verhältnis des Natürlichen und Sittlichen harrt noch der Regelung. Zuweilen lösen solche Probleme sich rasch — wenn nämlich außerordentliche Ereignisse oder Persönlichkeiten das aller theologischen Arbeit zugrunde liegende religiöse Bewußtsein umschaffen helfen; aber wir dürfen unser Urteil über die nächste Zukunft nimmermehr an solchen Möglichkeiten orientieren.

Das ist es, was ich mit „Ethisierung des Gottesbegriffs" meinte. Vielleicht wird es noch deutlicher, wenn ich erwähne, daß ein befreundeter Systematiker mir in einem wesentlich zustimmenden Schreiben vor-

schlägt, statt „Ethisierung des Gottesbegriffs“ lieber zu sagen „Theisierung des ethischen Begriffs“. Falls das zum Verständnis hilft, will ich gern meinen Ausdruck dahingeben. „Die Richtung, in der ich gehen will“, ist freilich auch damit noch nicht klar. Die Absicht meiner Antithese aber war auch nicht, Probleme zu lösen, sondern nur, sie aufzuzeigen; ich glaubte, tatsächlich eine Schwierigkeit zu empfinden, die Holl nicht so stark zum Bewußtsein gekommen ist.

Den Aufriß der Rechtfertigungslehre, den Holl gibt und oben wiederholt, hatte ich im Dezemberheft absichtlich nicht berührt, weil er für mein Interesse hinter den andern Punkt zurücktrat und ich die eventuelle Debatte nicht unnötig komplizieren wollte. Da Holl ihn nun abermals zur Debatte stellt, füge ich wenigstens einige kurze Bemerkungen hinzu; es soll nicht scheinen, als ob ich der sachlichen Erörterung der Rechtfertigungslehre ausweichen wollte.

Holl beansprucht, das ethische Motiv der Rechtfertigungslehre voll berücksichtigt zu haben. In dem herkömmlichen Sinne gewiß mit Recht: er hat die Rechtfertigungslehre so zu gestalten gesucht, daß sie nicht wie oft früher zum religiösen Ruhekissen der sittlichen Laxheit dienen kann. Ob aber in dem Sinne, daß er die Schwierigkeiten überwindet, die in der ethischen Indifferenz des religiösen Zeitbewußtseins liegen? Ich glaube nicht. Die religiöse und die sittliche Lebenssphäre finden sogar bei ihm selbst nicht die volle Einigung, deren ein lebenskräftiger Rechtfertigungsglaube bedarf. Zunächst kann ich den sittlich und religiös indifferenten Enttäuschungen, die der Mensch bei seinem natürlichen Glücksstreben empfindet, keinen vorbereitenden Wert beilegen. Der ganze Umweg über den „Anspruch, vor Gott Etwas zu bedeuten“, scheint mir die seelische Lage, aus der das Rechtfertigungsproblem erwächst, eher zu verschleiern als zu klären: nicht wer vor Gott Etwas bedeuten will, sondern wer Gottes Willen tun will und doch nicht kann, der fragt nach Gottes Gnade. Ferner meine ich, daß der Fromme sich wohl zeitweilig, aber nicht dauernd mit jener Hollschen „Paradoxie im Gottesgedanken“ begnügen darf, ohne daß entweder die Heilsgewißheit oder die sittliche Aktivität darunter leidet. Die Lösung, die Holl in seinem Wechsel der Betrachtungsweise versucht, liegt dem schlichten christlichen Bewußtsein zu fern, als daß sie dessen Nöte wirklich heben könnte. Außerdem führt sie nur allzuleicht die durch Albrecht Ritschl bekämpfte Gefahr von neuem herauf, das Rechtfertigungsurteil Gottes analytisch statt synthetisch zu verstehen; Holl meint es nicht so, aber er läßt sich doch auf S. 9 des historischen Heftes selbst zum Gebrauch der gefährlichen For-

mel verleiten. Die richtige Lösung jener Paradoxie kann nur dadurch gewonnen werden, daß im Gottesbegriff selbst die Unverbrüchlichkeit der ethischen Forderung mit der vergebenden und schenkenden Gnade einheitlich und innerlich, nicht etwa durch bloße Addition von Eigenschaften, zusammengefaßt wird.

Ich empfinde also auch hier Schwierigkeiten, die ich bei Holl nicht gelöst sehe. Vielleicht aber hat er sie absichtlich nicht erwähnt. Seine beiden Schriften sind ursprünglich Vorträge; und Vorträge wollen zur Debatte reizen, müssen also Einseitigkeiten und Schwierigkeiten übrig lassen. Desto verdienstlicher wäre es nun, wenn er bei irgendwelcher Gelegenheit die Gedankengänge weiter spinnen wollte, die er in den beiden Heften begonnen hat.

Stephan.

[Das alt-orthodoxe und unser Verständnis der Religion.]

Meine Aufsätze über Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart (ZThK 1907 S. 1 ff., 172 ff., 315 ff.) sind an verschiedenen Stellen scharfer Abweisung begegnet. Die jetzige Einrichtung unserer Zeitschrift erlaubt es, schnell darauf zu antworten. Otto Ritschl hat an dieser Stelle meine Auffassung der Dogmatik angegriffen; Sulze hat in den Protestantischen Monatsheften sich gegen mein Verständnis der Religion gewendet; dasselbe ist mir in einer kurzen Aeußerung von Klepl in unserer Zeitschrift begegnet, die einen gegenwärtig besonders wichtigen Punkt, den Wert der Geschichte für die Religion, also unsere Stellung zum Rationalismus und zur Mystik betrifft.

Die Bemerkungen von Sulze und Klepl sind mir wertvoller, weil sie direkt die Lebensfrage betreffen. Otto Ritschl behandelt eine Schulfrage. Aber die Art, wie er das tut, zeigt, daß es für uns die höchste Zeit ist, die Arbeit der Reformatoren und Schleiermachers wieder aufzunehmen und uns darauf zu besinnen, was wir überhaupt unter Religion verstehen müssen. In den „Grenzboten" bemüht sich seit langer Zeit ein geistvoller Katholik, Carl Jentsch, die Teilnahme der wissenschaftlich Gebildeten für die Arbeit des Thomas von Aquino zu gewinnen, deren Gediegenheit er nicht hoch genug rühmen kann. Ich zweifle nicht, daß er damit unter Protestanten Etwas erreichen wird. Denn das hier durch den kirchlichen Unterricht verbreitete Verständnis der Religion und der Sittlichkeit disponiert für das, was Luther als den vollendeten Unverstand in der Lebensfrage des Menschen an dem großen Scholastiker gehaßt hat. Aber in den Thesen von O. Ritschl

tritt es deutlich hervor, wie die evangelische Theologie noch immer bereit ist, dieser Art von kirchlichem Unterricht, durch die die innere Haltlosigkeit gepflegt wird, den Schein einer wissenschaftlichen Begründung zu verschaffen. Die Dogmatik, die er betreiben will, müßte sich in der jämmerlichen Lage des heutigen Protestantismus als recht kirchlich empfehlen. Um so nötiger ist es für uns, dazu Stellung zu nehmen. Denn es kann bei uns erst besser werden, wenn die Leiter unserer Kirchen sich ernstlich überlegen, ob ihre theologischen Grundsätze und die Auffassungen der trefflichen Männer, die ihnen auf den Synoden zur Seite stehen, noch ausreichten, um den kirchlichen Unterricht nach den Grundsätzen der Reformation zu leiten. Deshalb beginne ich mit Otto Ritschl.

Ich hatte gesagt, von ihrer Theologie hätte die evangelische Gemeinde nichts dringender zu verlangen, als ein Verständnis der Religion selbst, das sich in ihrer Mitte als allgemeingültig durchsetzen könne. Damit meinte ich nicht nur an eine Forderung der Reformatoren anzuknüpfen, sondern mich auch an die Arbeit anzuschließen, die Schleiermacher und auf seiner Spur die bedeutendsten Theologen des vorigen Jahrhunderts, vor allen Albrecht Ritschl, geleistet haben. Könnten wir uns darin zusammenfinden, so wären wir sofort aus den Lehrstreitigkeiten heraus, in denen müßige oder verhetzte Menschen die Mannigfaltigkeiten des religiösen Denkens zur Erregung von Unfrieden mißbrauchen. O. Ritschl ist nun in seinen Thesen weder auf meinen Versuch, das evangelische Verständnis der Religion über Schleiermacher und A. Ritschl hinauszuführen, noch auf diese praktische Tendenz meiner Arbeit eingegangen. Er sagt, von der altprotestantischen, insbesondere lutherischen, Dogmatik könne man zur Bestimmung der Aufgabe der Dogmatik immer noch mehr lernen, als von der Theologie der letzten beiden Jahrzehnte. Wir werden nun alle gern aufmerken, wenn uns seine Forschungen in der Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts vergrabene Schätze zu Tage fördern. Aber in jenem Hauptpunkt wird uns das schwerlich weiter bringen. Was er in den Thesen darüber mitteilt, ist das längst bekannte, daß jene Theologen über die fides, d. h. über die Religion, im Wesentlichen dasselbe sagten wie die römische Kirche. Wenn er es rühmend hervorhebt, daß auch sie den assensus als fides divina oder als opus spiritus sancti gewürdigt hätten, so wird ihm ja wohl nicht unbekannt sein, daß auch das Tridentinum und das Vatikanum dasselbe tun. Er wird wohl auch darin zustimmen, daß diese kirchlichen Entscheidungen die Bahn des vortridentinischen Katholizismus nicht verlassen. Von dieser Kirche aber urteilt die Augustana, daß in

ihr das richtige Verständnis der fides theologisch nicht gewonnen sei. Deshalb herrschten in ihr Mystik, Rationalismus, Mysteriendienst und schlimmere Verkümmerungen der Religion. Die altprotestantische Dogmatik hat doch wohl das alles auch nicht überwunden.

Sie konnte es nicht, und auch der moderne Protestantismus wird es nicht fertig bringen, so lange er nicht einsieht, daß die einzige freie und allgemeingültige Erkenntnis in einer christlichen Gemeinde das Verständnis der Religion selbst als eines Findens Gottes sein kann. O. Ritschl will die Dogmatik und den kirchlichen Unterricht überhaupt an die Vorstellung von „heilsnotwendigen Dogmen der heiligen Schrift“ festbinden. Er müßte uns dann aber auch sagen, wie er der Gefahr entgehen will, den Glauben zu einem in unserm Belieben stehenden Werk, die Religion, die den Menschen erlösen soll, zu einer menschlichen Leistung zu machen. So lange er das nicht tut, wird uns der Hinweis darauf wenig nützen, daß „die orthodoxen alten Protestanten auch den assensus zu den Dogmen als eine von dem heiligen Geist in den Christen gewirkte Leistung“ denken. Denn damit war ja nur, wie in den gleichlautenden Sätzen der römischen Kirche, ausgesprochen, daß die religiöse Gewißheit in etwas Anderem als in der eigenen Anstrengung des Menschen ihre Wurzel haben müsse. Es fragt sich aber, wie das möglich sein soll, wenn man dabei bleiben will, daß der Glaube in der Zustimmung zu Gedanken, die er nicht aus sich selbst erzeugt, seinen Anfang nehmen soll.

So lange wir diese Frage einfach umgehen, mögen wir über die theologische Arbeit der letzten zwei Jahrzehnte so geringschätzig denken, wie wir wollen. Aber es ist kaum zu erwarten, daß wir dann dazu mithelfen können, daß die evangelische Kirche und ihre Theologie aus ihren gegenwärtigen Nöten herauskommen. Denn der Weg dazu liegt in der Beseitigung jener unlösbaren Frage durch die Einsicht, daß Religion an ihrem Quellpunkt etwas ganz Anderes ist als eine Zustimmung zu Gedanken.

Uebrigens glaube ich sagen zu dürfen, daß meine Bestimmung der Aufgabe der Dogmatik nicht richtig mit den Worten wiedergegeben ist „das Leben des Glaubens als einer rein subjektiven Erfahrung darzustellen“. Das richtige Verständnis der Religion verlangt allerdings, daß die Gedanken, die sie vertreten soll, als die Formen ihres eigenen Lebens dargestellt werden. Aber ein evangelischer Dogmatiker wird es eben für seine Pflicht halten, das Leben der Religion darzustellen, das er vermöge des in ihm geschaffenen Glaubens im Neuen Testament

finden und verstehen kann.

D. Ritschl stellt der Dogmatik die Aufgabe, in das religiöse Verständnis „der christlichen Dogmen" einzuführen. Da er nun unter diesen christlichen Dogmen die „Glaubensgedanken" der heiligen Schrift versteht, so kommt er doch schließlich auf meine Fassung der Aufgabe hinaus. Ich hatte ja gerade darauf hingewiesen, daß bei den beiden Vätern des orthodoxen Protestantismus, bei Melanchthon und Calvin, richtig die Einführung in das religiöse Verständnis der heiligen Schrift von der neuen Dogmatik gefordert werde. Ich meine mich aber darin von D. Ritschl zu unterscheiden, daß ich darüber Auskunft zu geben suche, wie dieses religiöse Verständnis der Glaubensgedanken allein zu gewinnen sei, nämlich aus dem richtigen Verständnis der Religion selbst. Was Religion sei, haben die Reformatoren in ihrer Rechtfertigungslehre herrlich ausgesprochen. Aber diese Erkenntnis muß durch die Unterscheidung der Religion von der Wissenschaft und der Sittlichkeit ergänzt werden, die Schleiermacher begonnen hat. Ich meinte, in dieser Richtung müßten wir weiter zu kommen suchen. Nun aber überrascht uns D. Ritschl mit der Ankündigung einer nach dem orthodoxen Schema gearbeiteten Dogmatik. Ich fürchte, daß diese selbst für preußische Lehrerseminare bald nicht mehr ausreichen wird. W. Herrmann.

[Stanges Lehre vom Wunder.]

D. Stange hat ein „Referat" über „Das Frömmigkeitsideal der modernen Theologie" veröffentlicht (Leipzig, Hinrichs 1907). Der Vortrag ist in einer kirchenpolitischen Umgebung geboren: es galt nach dem Willen der berufenden „Konferenz der kirchlich positiven Vereinigung in Hessen" am Orte selbst wider die Gießener Fakultät zu demonstrieren. Wir sehen von diesem Zusammenhang völlig ab. Ein Systematiker beschreibt uns das „Frömmigkeitsideal der modernen Theologie" — wie sollte uns dies Unternehmen nicht sachlich aufs lebhafteste interessieren?

Denn leicht ist es auf keinen Fall. Die „moderne Theologie" ist kein Panier, zu dem sich eine greifbare Gruppe ausgesprochenermaßen bekennt. Irre ich nicht, so hat nur Baumgarten sie seit 1901 auf dem Titelblatt seiner Monatsschrift für Praktische Theologie. Und es trifft sich, daß unmittelbar nach Erscheinen der Stangeschen Broschüre vier Frankfurter Theologen aus dem Amte heraus gesammelte Vorträge veröffentlichen unter dem Titel: „Die religiösen Ideale der modernen Theologie". (Schuster, Bornemann, Veit, Foerster. Bei Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M.) Offenbar ist der Titel praktisch. Aber

daß irgend ein Systematiker oder gar eine Gruppe von solchen sich des Namens bediente, wie Andere den Namen „modern positive Theologie" aufgerichtet haben — davon ist mir nichts bekannt. Um so notwendiger und verdienstlicher, wenn nun Stange in scharfen Zügen uns gesagt hätte, was und wen er mit der „modernen Theologie" meint. Aber er läßt uns darüber völlig im Unklaren. Denn die Rückschlüsse, die wir aus dem ziehen können, was er als das von ihm bekämpfte Frömmigkeitsideal beschreibt, führen nicht zum Ziel. Ueberall, wo wir an bestimmte Theologen und ihre vorliegenden Aeußerungen, wo wir an uns selbst denken, stimmt es nicht. Stange wird sich für eine neue Auflage, die sicher nicht ausbleibt, erbitten lassen müssen, daß er unzweideutig sagt, wer seiner Meinung nach diese „moderne Theologie" lehrt, und daß er uns ihre Merkmale zu einer klaren Definition zusammenstellt. Will er uns bei diesem Geschäft völlig befriedigen, so müßte er den Systematikern der modernen Theologie als Systematiker eine besondere Beachtung widmen: denn der Systematiker muß wider die Systematiker gehen, sonst wird der Kampf ungleich, verliert an wissenschaftlicher Stoßkraft. Oder vielleicht müßte er uns sagen, daß die von ihm gemeinte moderne Theologie keine Systematiker hat: auch das wäre wichtig zu hören.

Keinesfalls ist es Stange gelungen, zur Klarheit zu bringen, was „moderne Theologie" sei. Ich halte das, wie gesagt, für sehr schwer. Es gehört Liebe und Sorgfalt dazu, um in der Zersplitterung dessen, was man so nennen mag, die Einheit der treibenden Kräfte und Gedanken zu finden. Und die Scheu, sich mit dem Namen zu nennen, bei denen, die ihr zuzuzählen wären, ist doch auch mit zu beachten. Ich möchte dem Schlagwort jetzt nicht nachgehen. Nur beispielsweise zwei Punkte, an denen Stanges Zeichnung unbedingt falsch ist. Er redet von der religionsgeschichtlichen Forschung vom Deismus an bis heut — und das wäre dann also ein Bestandteil dessen, was er moderne Theologie nennt — und konstatiert es an ihr als schweren methodischen Fehler (S. 8): „daß sie ausschließlich für die Gleichartigkeit der religiösen Phänomene sich interessiert zeigt". Dies gilt nun zwar in hohem Grade vom Deismus, und vorhanden ist eben dasselbe Interesse in der Tat bei der vergleichenden Religionswissenschaft von heute, also der „modernen". Aber für das Charakteristikum „ausschließlich" fehlt jedes Recht. Die Reflexion auf die Gleichartigkeit der religiösen Fundamente ist bei uns deutschen Theologen, die wir religionsgeschichtlich interessiert sind, nur ein Moment, nur ein wichtiger, gar nicht zu entbehrender Gesichtspunkt. Auch

Stange verschmäht ihn nicht, wenn er (S. 23) schreibt: „Alle Religion hat darin ihre Eigentümlichkeit, daß ... Alle Religion hat letzten Endes darin ihren Grund, daß ...“ Auch der von Stange jenseits der modernen Theologie stehende Schleiermacher bewegt sich in der nämlichen wissenschaftlichen Tendenz. Aber indem wir darin einmütig ein gleiches Interesse verfolgen, „begreifen“ wir gleichzeitig ohne Ausnahme, „daß jede Betätigung des religiösen Lebens ihre eigentümliche Bedeutung immer nur im Zusammenhang der prinzipiellen Eigenart der einzelnen Religion gewinnt“. Wir sollten, wie Stange ebenda (S. 8) uns zugesteht, in der Konfessionskunde dem Individuellen nachgehn, und in der Religionskunde „ausschließlich“ einen andern Weg verfolgen? Ist unsre Theologie nicht vor allem historisch bestimmt? Und ist das Historische nicht das Besondere? Stange konstruiert sich seine „moderne Theologie“ doch gar zu leicht. Denn wenn er nun auch Stellen oder Arbeiten von Theologen nennen wird, die der „Gleichartigkeit der religiösen Phänomene“ gewidmet sind: was beweist das? Es würde nur beweisen, wenn die andere Tendenz nicht auch vertreten wäre: das Interesse an der Verschiedenheit der Sonderbildungen. Auch gelegentliche Einseitigkeit monographischer Auffassung des Problems würde nichts beweisen. Endlich: einmal mußte die Kategorie der Gleichartigkeit sich freilich durchsetzen gegen einen starken Widerstand der herkömmlichen Behandlung, das war ein Durchgangsstadium der wissenschaftlichen Arbeit, das heute hinter uns liegt: auch der Hinweis darauf würde nichts beweisen.

Offenbar verwechselt Stange zuweilen die moderne Theologie, die er beschreiben soll, mit modernen Strömungen, die, zwar außerhalb der Theologie, sich doch mit den gleichen Gegenständen befassen wie die Theologie. Die „ausgesprochen antitheologische Tendenz“ der modernen Religionswissenschaft (S. 8) baut ihm die Brücke dazu. Ja was versteht Stange unter dieser „antitheologischen“ Tendenz? Und wer vertritt sie? Hier können nur Namen und Daten helfen! Soviel ich sehe, vertritt alles, was moderne Theologie heißen kann und darf, eine theologische Tendenz. Das Andere wäre eine contradictio in adiecto und fällt jenseits des Begriffs. Hätte Stange das beachtet, so würde er auch niemals imstande gewesen sein, das Mißverständnis zu ermöglichen, als huldigten heute Theologen „einer rein mechanistischen Weltanschauung“ (S. 11 und 12). Oder wenn er doch meint, daß es solche gibt: wo sind sie? Ich kenne nur solche moderne Theologen, die ausgesprochen Gegner der rein mechanistischen Weltanschauung sind.

Und damit kommen wir zu dem Thema unsrer heute beabsichtigten Glosse. Sie sollte der Lehre vom Wunder gelten, die Stange im Gegensatz zur Auffassung der modernen Theologie als die seine vorträgt. Sie sollte zeigen, wie stark sich damit Stange dem, was in den Kreisen unsrer Mitarbeiter vom Wunder gedacht und gelehrt wird, angenähert hat. Er liefert so ein förmliches Schulbeispiel dafür, wie der Zwang gemeinsamen Denkens fortwährend die Zäune, die kirchenpolitischer oder kirchlicher Wille aufrichtet, niederreißt. Wir erleben da einmal wieder, daß der Gegner sich an den Problemen doch ungefähr auf dieselbe Weise abarbeitet und sie seinem Auditorium auf eine ganz ähnliche Art verständlich zu machen sucht wie wir. Diese erfreuliche Seite der Stangeschen Schrift zu würdigen, war unsre Absicht, als wir die Feder zu dieser Glosse ansetzten; da es für heute an Raum gebricht, handeln wir davon das nächstemal, lassen aber doch die Ueberschrift stehen, damit sie für unsre Absicht schon heute Zeugnis ablege.

Rade.

Zur Reform der Konfirmationsordnung.

Vortrag, gehalten am 21. Januar 1908 in Hannover

von

Pastor **Bernhard Dörries** in Hannover-Klefeld.

Hv. V.! Das Thema, über das ich heute zu Ihnen zu sprechen habe, ist von vornherein Ihres Interesses sicher. Bei wenigen kirchlichen Fragen dürfte das in dem Maße der Fall sein. Und zwar aus einander merkwürdig widersprechenden Gründen. Die Konfirmation nimmt eine eigentümliche Doppelstellung ein. Sie ist ganz zweifellos die populärste von allen kirchlichen Handlungen. Als im ersten Jahrzehnt nach der Einführung des Zivilstandsgesetzes in Berlin, Königsberg, Stettin, Magdeburg eine große Zahl von Kindern nicht getauft und ein noch viel größerer Prozentsatz von Ehen nicht kirchlich eingesegnet wurden, da wurde doch in denselben Städten fast ausnahmslos jedes 14jährige Kind konfirmiert. Der Konfirmationstag wird in der Gemeinde als ein ganz besonderer Festtag gefeiert, dessen eigenartigem Reiz, ja doch auch dessen Weihe sich nicht leicht jemand zu entziehen vermag. Alljährlich feiert da die Kirche ihren schönsten sichtbaren Triumph.

Aber auf der andern Seite gibt es auch wieder keine kirchliche Handlung, gegen die soviel Bedenken und Anklagen erhoben werden, jawohl, Anklagen der allerschwersten Art. In zahllosen Büchern, Broschüren und Flugblättern sind diese Anklagen ausgesprochen, in zahllosen kleinen und größeren Versammlungen sind

sie laut geworden. Und zwar vereinigen sich in diesen Anklagen bezeichnenderweise mit den Stimmen unzähliger Gemeindeglieder auch die Stimmen einer sehr großen Zahl der konfirmierenden Geistlichen selbst. Es vereinigen sich darin mit liberal gerichteten Versammlungen auch die Konferenzen altgläubiger, streng kirchlicher Kreise. Es war doch im höchsten Grade bedeutsam, daß die bekannte Freie kirchlich-soziale Konferenz, die sonst durchaus auf dem Boden der kirchlichen Tradition steht, auf ihrer Erfurter Tagung im April 1900 einstimmig die Leitsätze des Hofpredigers Stöcker annahm, die einen geradezu radikalen Bruch mit der ganzen gegenwärtigen Konfirmationspraxis forderten.

Dieser Doppelstellung entspricht der schneidende Kontrast zwischen Schein und Wirklichkeit, der für die Konfirmationshandlung leider so charakteristisch ist. Da steht eine Schar junger Leute vor dem Altar der Kirche und bekennt sich in bindendster Form zum Christenglauben und gelobt in der feierlichsten Weise, sich treu und fleißig zu den Ordnungen der Kirche halten zu wollen. Wie bedeutungsvoll, wie hoffnungsvoll für die Kirche und ihre Zukunft! Und in Wirklichkeit kehrt Jahr für Jahr der weitaus größte Teil der Konfirmierten in kürzester Frist allem kirchlichen Leben den Rücken. Für wer weiß wie viele ist ihr erster Abendmahlsgang zugleich ihr letzter. Sie denken gar nicht daran, sich auch nur im geringsten durch das Gelübde gebunden zu fühlen, das sie in festlicher Stunde an heiliger Stätte abgelegt haben. Sie treten ohne jedes Bedenken in die Reihen der Gegner der Kirche oder vermehren die Masse der absolut Gleichgültigen, die mit ihrem bleiernen Gewicht die Kirche an jeder größeren Betätigung hindert. Es gehört eine starke Loslösung von den harten Wirklichkeiten des Lebens dazu, wenn man für diesen bitteren Kontrast trotz seiner brutalen Handgreiflichkeit keine Empfindung hat.

Die übliche Konfirmationspraxis setzt Gemeinden voraus, die in ungebrochener Observanz die kirchliche Tradition unter sich pflegen, in deren lebendige, festgewurzelte Kirchlichkeit die Konfirmanden schier selbstverständlich hineinwachsen, Gemeinden, in denen sie beständig verwirklicht sehen, was sie am Tage ihrer

Konfirmation geloben. Sie haben die kirchliche Sitte von Klein auf mitgemacht und sie werden durch diese allgemein geübte kirchliche Sitte fort und fort gemahnt, ihrem Konfirmationsgelübde treu zu bleiben. Der Geist, der in der Gemeinde herrscht, erfaßt und nötigt sie und macht es ihnen leicht, in Tat und Leben umzusetzen, was sie gelobt haben. Aber diesem Idealbilde entsprechen nun einmal unsere Gemeinden nicht mehr. Wir sind überzeugt, sie haben ihm niemals entsprochen. Müssen wir sagen: am wenigsten ist das bei unsern großstädtischen Gemeinden der Fall? Aber wodurch ist ihr rasches Anwachsen denn hervorgerufen? Ist es nicht hauptsächlich durch den Zustrom vom Lande her geschehen? Ja, wie schnell haben all diese Tausende die kirchliche Sitte ihrer Heimat von sich abgestreift! Wie wenig tief hat sie offenbar bei ihnen Wurzel geschlagen! Wie wenig hat sie wirklich ihr Denken und Leben durchdrungen und beherrscht! Täuschen wir uns doch nicht! Auch die große Mehrzahl unsrer ländlichen Gemeinden stimmt durchaus nicht zu dem Bilde, wie es unsre Konfirmationsordnung für das kirchliche und christliche Leben in ihnen voraussetzt. Aber gewiß, in unsern Großstädten mag dieser Tatbestand am deutlichsten zu tage treten.

Unzählige Kinder wachsen in Häusern auf, die längst allem kirchlichen Leben entwöhnt sind, deren ganze Art überhaupt nicht mehr ein bewußt christliches Gepräge trägt. In wie vielen wird sogar von der ausdrücklichen Ablehnung alles dessen, was man Kirche und Christentum nennt, kein Hehl gemacht. Und je mehr die Kinder heranwachsen, desto mehr macht natürlich der Einfluß des Hauses sich ihnen fühlbar. Nach ihrer Konfirmation aber tauchen sie in sogenannte Kirchengemeinden unter, in denen der breite Strom des Lebens mehr oder weniger entschieden direkt von der Kirche ablenkt. Das geschäftliche Leben, das Vereinsleben, das politische Leben, in das sie eintreten, — alles wetteifert förmlich mit einander, sie dem kirchlichen Leben zu entfremden.

Wie bringt nur die übliche Konfirmationspraxis es fertig, vor diesen nur allzu offenkundigen Tatsachen einfach die Augen zu verschließen? Wie kann man die Konfirmanden zu Versprechungen nötigen, von denen man mit aller Bestimmtheit weiß

oder wissen muß, daß sie von der großen Mehrzahl der Kinder ganz sicher nicht gehalten werden? Wie kann man sich von ihnen geloben lassen, „gottselig zu leben“ und „sich zu Gottes Wort und Sakrament treulich zu halten“, während man mit absoluter Sicherheit vorher weiß, daß man sehr viele, wahrscheinlich die meisten der Kinder kaum jemals in der Kirche wiedersehen wird?

Heißt das nicht die Kinder ganz direkt zur Unwahrheit verleiten? Heißt das nicht, sie ausdrücklich dazu erziehen, leichtfertig Versprechungen zu machen und ihr Wort zu geben? Und das hier in der Kirche an geheiligter Stätte, in der Form eines frommen Gelübdes, bei einem Versprechen, das sie geben sollen wie vor Gottes Angesicht! Man käme in der Tat aus dem Staunen nicht heraus, wie das möglich ist, wenn man nicht wüßte, wie unbesehen kirchliche Gewohnheit in gedankenloser Pietät mitfortgeschleppt wird und wie schwer es hält, da Wandel zu schaffen.

Oder will man umgekehrt alle Schuld den Kindern aufladen? Will man sagen: „Was können wir dazu, wenn die Kinder nicht halten, was wir notwendig fordern müssen, was zu einem ordentlichen Christenleben ganz selbstverständlich mit dazu gehört?“ Macht man sich denn gar nicht klar, unter welchem Zwange die Kinder stehen? So gut wie die immer noch festgehaltene Sitte der Konfirmation sie an ihrem Konfirmationstage fast willenlos in die Kirche hineinführt, so gut führt die unkirchliche Gewohnheit ihrer Umgebung sie sehr bald nach der Konfirmation von der Kirche hinweg. Was für eine seltene Charakterstärke würde bei den meisten Kindern dazu gehören, wenn sie wirklich ihr gegebenes Versprechen halten sollten! Was für eine Festigkeit des Willens, was für eine Reife des christlichen Verständnisses würde bei ihnen vorhanden sein müssen, wenn sie gegen den Strom anschwimmen wollten, der sie unerbittlich mit fortreißt von der Kirche weg!

Das führt mich schon zu einem andern Punkt, zu einem zweiten Bedenken gegen die hergebrachte Konfirmationspraxis. Sie verkennt völlig die Unreife des jugendlichen Alters der Kinder,

die wir zu konfirmieren haben. Auch abgesehen von dem Zwange der Sitte, unter dem sie stehen: was man sie da bekennen und geloben läßt, fordert doch in der Tat ein ganz anderes Maß religiöser, sittlicher und intellektueller Reife und Selbständigkeit, als man billigerweise von vierzehnjährigen Kindern verlangen kann. In dem Glaubensbekenntnis, das ihnen in den Mund gelegt wird, ist fast Punkt für Punkt der Gegenstand einer lebhaften Kontroverse. Können die Kinder über die ernsten und schweren Streitfragen, die hier vorliegen, sich ein Urteil bilden? Sind sie imstande, alle Irrlehre mit klarer Erkenntnis ihres Unwerts abzulehnen und mit wirklichem Verständnis für die altüberlieferte und altbewährte Form des Christenglaubens sich zu entscheiden? Oder wird das nicht von ihnen verlangt? Will man vielleicht im Gegenteil von ihnen lediglich gutwillige Zustimmung zu dem, was man sie gelehrt hat? Vielleicht ist es deshalb auch ganz willkommen, daß man noch reichlich unmündige und unentwickelte Kinder vor sich hat, denen man die widerstandslose Annahme der religiösen Gedanken und Impulse noch zumuten kann, die man ihnen übermittelt? In nicht wenigen wird man doch sich täuschen. Sie bringen von Hause her schon allerlei Zweifel und Bedenken mit. Sie haben auch sonst schon allerlei gelesen und gehört. Klarer oder unklarer haben sie das Gefühl, daß es mit manchen Punkten des christlichen Bekenntnisses doch nicht so ganz seine Richtigkeit habe. Vielleicht ist ihnen überhaupt der Respekt vor aller Religion längst geschwunden. Sie bringen nichts weniger als besondere Empfänglichkeit dafür mit. Respekt und Empfänglichkeit verstehen sich doch heutzutage wirklich nicht von selbst. Es ist auch durchaus nicht gesagt, daß der Konfirmandenunterricht sie unter allen Umständen in ihnen weckt. Man hört nicht selten sogar das Gegenteil behaupten. Sollen sie jetzt das Gefühl bekommen, daß man sie vergewaltigt? daß man sie zu einem Bekenntnis nötigt, zu dem sie nicht innerlich Ja sagen können? daß man sie zwingt, große religiöse Worte zu sprechen, die ihnen nichts weniger als aus dem Herzen kommen? Ist das nicht eine Versündigung an der Kindesseele und zugleich eine Versündigung an der Religion?

Gewiß, viele werden noch keinen Widerspruch in sich empfinden gegen den Zwang, der mit ihnen vorgenommen wird. Sie machen und sprechen einfach mit, was die andern sprechen und tun. Sie tun es auch wirklich vielleicht mit mehr oder weniger gläubiger Zustimmung. Wenn sie diese Zustimmung nicht schon von Hause her mitbringen, wenn der Konfirmandenunterricht sie nicht in ihnen hervorgerufen, wenn die ganze Konfirmandenzeit sie nicht in die entsprechende Stimmung versetzt hat, so tut es jetzt vielleicht die Weihe, die über dem Konfirmationstage liegt. Es sind große Worte, die sie bekennen und geloben. Aber gut, die gehören am Ende mit dazu. In der Kirche ist das nun einmal so Brauch. Es wird dann hinterher auch so ernst nicht damit genommen. Man kann es schließlich damit halten wie man will. In der Tat, so steht es doch zweifellos bei vielen der Kinder. Die Frage ist nur, ob das bei der ganzen Art der Konfirmationsfeier, bei dem Allzuviel, das den Kindern zugemutet und abverlangt wird, überhaupt anders sein kann. Zweifellos aber ist, daß das der Würde der kirchlichen Handlung und ihrem dauernden Eindruck auf das Kindesgemüt keinen Vorschub leistet. Ei, ich denke, man soll sehr genau abwägen, was man den Kindern zutraut und von ihnen fordert. Man soll sehr ernst sich fragen, ob es dem Alter, dem Verständnis, der ganzen Denk- und Anschauungsweise der Kinder entspricht. Weniger ist da in der Regel unvergleichlich mehr. Es muß durchaus das Gefühl in ihnen wachgerufen werden, daß es hier, gerade hier auf jedes Wort ankommt und daß jedes Wort seine bleibende, bindende Geltung behält auch für die Zukunft.

In dem oft sehr lebhaft sich äußernden Gefühl, daß es mit der üblichen Konfirmationspraxis nicht in Ordnung ist, hat man auf verschiedenen Wegen Abhilfe gesucht. Am radikalsten ist, wie schon gesagt, der Vorschlag des Hofpredigers Stöcker, der dennoch dafür nicht bloß bei seiner Freien kirchlich-sozialen Konferenz, sondern auch sonst in weiten Kreisen laute Zustimmung gefunden hat. Die Massen verständnisloser Kinder zu einem Bekenntnis und Gelübde nötigen, das ihnen nicht aus dem Herzen kommt und dann die nur um so sicherer der Kirche entfremdete Menge

zu den heiligsten Gütern und den wichtigsten Rechten der Kirche unterschiedslos zulassen, das nennt er die „organisierte Verwüstung der Kirche". Er will die Konfirmation lediglich als eine kirchlich-pädagogische Feier gestalten, Bekenntnis und Gelübde aber der späteren freien Entschließung der Konfirmierten vorbehalten und an den mit Bekenntnis und Gelübde verbundenen freiwilligen Eintritt in die tätige Gemeinde, an deren gottesdienstlichem Leben man sich vorher schon bewährt haben muß, das Recht des Abendmahlsgenusses und der Patenschaft sowie die kirchenrechtlichen Befugnisse der erwachsenen Gemeindeglieder knüpfen. Daß wir mit der Aufrichtung solch einer Elitegemeinde innerhalb der großen Kirchengemeinde, mit der Unterscheidung von Christen erster und zweiter Klasse unsere Kirche innerlich katholisieren würden, bedarf der weiteren Ausführung nicht. Wir würden mit der Durchführung dieses Vorschlags mit unvermeidlicher Konsequenz die Volkskirche sprengen und der Freikirche in die Arme treiben. Solange wir an der Unentbehrlichkeit der Volkskirche für die religiöse Erziehung unseres Volkes festhalten, werden wir deshalb diesen Vorschlag ablehnen müssen.

Von anderen Seiten wird ein höheres, reiferes Alter der Konfirmanden gefordert und die Hinausschiebung der Konfirmation um ein, zwei, drei, auch mehr Jahre befürwortet. Ob mit diesen heranwachsenden jungen Leuten das Ziel der traditionellen Katechetik und Konfirmationspraxis sicherer erreicht werden würde, steht doch sehr dahin. Die Jugend ist das Alter der rücksichtslosen Kritik, der ersten trotzigen Regung der eigenen Meinung. Aber auch sonst stehen, abgesehen von den großen Schwierigkeiten, die das geschäftliche und bürgerliche Leben der Einführung einer späteren Konfirmation entgegenstellt, doch in der Tat auch ernstere pädagogische Bedenken ihr entgegen. Es sind für die meisten die Jahre der Erlernung und ersten Ausübung des eigenen Berufs, für alle die Jahre der sexuellen Entwickelung. Man kann sagen: die Gedanken der jungen Leute sind zu sehr mit anderweitigen Interessen erfüllt. Auch sind es die eigentlichen Flegeljahre, die der Disziplin vielleicht oft nicht geringe Schwierigkeiten bereiten würden. Dennoch wäre auch uns ein etwas fort-

geschritteneres, geweckteres Verständnis der Konfirmanden sehr willkommen, und was schließlich anderswo, z. B. in Holland, mit gutem Erfolge durchgeführt worden ist, warum sollte das bei uns so völlig unerreichbar sein?

Wehren würden wir uns gegen eine Herabsetzung des Konfirmationsalters, die wirklich ebenfalls vorgeschlagen wird. Man will die Kinder möglichst unmündig, möglichst unberührt von der gährenden Unruhe unserer Zeit, möglichst naiv-empfänglich für die ihnen mitzugebenden religiösen Ideen und Impulse haben. Und sie sollen dann nach der Konfirmation während der noch andauernden Schulzeit noch ein bis zwei Jahre im kirchlichen Unterricht und also unter dem Einfluß der Kirche bleiben. Es soll dadurch vermieden werden, daß sie sofort nach der Konfirmation von der Kirche sich lösen. Wir würden uns, wenn es sein müßte, ja zuletzt auch damit abfinden können, so gut wie wir heute schon gern auch schwächere Kinder konfirmieren. Es kommt am Ende auf das Maß der Kenntnisse und des Verständnisses nicht entscheidend an. Aber unser Wunsch und unser Streben wird doch immer dahin gehen, Alter und Reife der Kinder nicht noch herab-, sondern wenn irgend möglich weiter heraufzurücken.

All diese oft recht radikalen Vorschläge, diese oft mit leidenschaftlichem Ernst und Eifer gestellten Forderungen gehen zumeist von konservativer Seite aus, von Vertretern der traditionellen Anschauung und Praxis. Sie haben ihre Veranlassung in dem peinigenden Gefühle von der gerade für sie völligen Unerträglichkeit der üblichen Konfirmationspraxis. Die entfremdeten Massen unserer heutigen Kirchengemeindeglieder für die eigene strenge Kirchlichkeit und die überlieferten kirchlichen Anschauungen wieder zurückzugewinnen, das mag ihnen in der Tat wie eine Unmöglichkeit erscheinen. Und die Konfirmanden, die zu allermeist nur zu bald jenen Massen angehören werden, dennoch auf diese kirchlichen Anschauungen und Vorschriften verpflichten in der sicheren Voraussicht, daß diese Verpflichtung für sie rein illusorisch sein wird, und ihnen dann doch alle Güter der Kirche preisgeben und ihnen entscheidenden Einfluß auf alle kirchlichen

Angelegenheiten gestatten, das mag ihnen freilich wie ein Verbrechen an den Seelen der Kinder und zugleich wie ein Verbrechen an der Kirche vorkommen, und ratlos mögen sie nach allerlei Auswegen suchen, von denen sie doch selber fühlen, wie schwer sie gangbar sind.

Wir aber haben ja selbst mit den starren Normen der kirchlichen Tradition gebrochen. Für uns besteht das Ziel, das die herkömmliche Kirchlichkeit sich steckt und stecken muß, nicht mehr. Uns quält deshalb auch nicht mehr seine Unerreichbarkeit. Wir sind der Konfirmation gegenüber in sehr viel günstigerer Lage. Wir beurteilen auch nicht so schwer und hoffnungslos die kirchlichen Zustände unserer Zeit und den sogenannten Abfall der Massen. Auch wir glauben freilich, daß sie für die überlieferte Form des Christentums so bald nicht wieder zurückzugewinnen sind. Die ist es, was sie ablehnen, wenn sie das Christentum abzulehnen scheinen. Aber wir sind überzeugt, daß sie deshalb noch lange nicht für alles, was Religion und Evangelium und Christenglaube heißt, verloren sind. Was uns quält, ist nur der Zwang, den die zurecht bestehende Konfirmationsordnung für uns und unsere Kinder bedeutet. Und was wir verlangen und anstreben, ist lediglich eine Aenderung dieser Konfirmationsordnung, die der Wirklichkeit des Lebens, dem Alter und Verständnis unserer Kinder und der Art unseres Christenglaubens besser gerecht wird.

Was soll eigentlich die Konfirmation? Sie soll nicht bloß der Abschluß der Schulzeit und des kirchlichen Unterrichtes sein. Ihr Blick soll nicht rückwärts, er soll vorwärts gehen. Die meisten der Kinder treten jetzt in ihren Lebensberuf. Für alle schließt die eigentliche Kindheit, und die Jugend beginnt, die Zeit der Entwickelung, die unruhige, gährende, für alles Gute, aber auch für alles Böse aufgeschlossene Jugendzeit, die für ihr ganzes Leben entscheidend sein wird. Es ist ein inhaltsvoller Tag für sie, den sie jetzt begehen, ein bedeutsamer Einschnitt in ihr Leben. Ihre Gedanken gehen hinaus in die Zukunft. Sie müssen so etwas davon fühlen, daß sie so zu sagen am Scheidewege stehen. Werden die jetzt kommenden, unendlich wichtigen Jahre den Grund

legen für ihr künftiges Lebensglück? Werden sie gesund an Leib und Seele aus den Versuchungen der Jugend hervorgehen? Werden sie ihren Platz in der Welt sich erkämpfen und ihres Lebens Aufgabe begreifen und erfassen? Oder wird vielleicht gar von dem allen das Gegenteil geschehen? Wir werden ihnen doch sicherlich am Konfirmationstage davon sagen. Wie vortrefflich wäre es, wenn die ganze Feier recht danach gestaltet würde, wenn sie die Bedeutung des Tages, wie sie zum Teil im Volksbewußtsein bereits tatsächlich aufgesetzt wird, zu lebendigem, wirkungsvollem Ausdruck brächte! Es würden die liturgischen Formen sich schon dafür finden lassen.

Aber wir brauchen dabei gar nicht so radikal mit der herkömmlichen Praxis zu brechen. Denken wir uns einmal recht hinein. Jedenfalls stehen die Kinder, die Konfirmanden im Mittelpunkt der ganzen Feier. Und sie stehen darin mit bewußter, lebhafter Empfindung. Zweifellos müssen sie deshalb auch irgendwie mittätig werden. Es sollen ihnen Impulse gegeben werden, die hoffentlich ihre dauernde Nachwirkung haben. Aber deshalb müssen sie auch selbst diese Impulse bejahen. Sie müssen sie in ihre eigene Willigkeit aufnehmen. Wir müssen ihnen sagen, um was es sich handelt, daß es um ihre Zukunft, um die Aufgabe und den Wert ihres Lebens sich handelt. Und sie müssen zeigen, daß sie das begreifen und müssen zu der Verpflichtung sich bekennen, die ihnen das auferlegt. Was folgt daraus?

Daß gerade die angefochtensten Stücke der Konfirmationsordnung, Bekenntnis und Gelübde, bleiben müssen; daß es sich nur darum handeln kann, in welcher Form sie den Konfirmanden abgefordert werden.

Ich will einmal sagen, ein Vater entläßt seinen Sohn in die Fremde. Er wird ihm zweifellos manch gutes Wort auf den Weg mitgeben, wie es ihm aus sorgendem, liebendem und vertrauendem Herzen kommt. Vielleicht läßt er sich von dem Sohn nur die Hand reichen. Aber er spürt am Druck der Hand, wie der Sohn innerlich zu seinen Worten steht. Hoffentlich sagt ihm der Händedruck: „Vater, ich fasse das Leben ebenso auf

wie du. Ich will nicht vergessen, was du mir gesagt hast. Ich will es zu Herzen nehmen und danach handeln. Auch ich sehe darin den Weg zu meinem Glück." Was bedeutet dieser Händedruck? Er bedeutet Bekenntnis und Gelübde.

Wir wollen uns hüten, zu viel von den Kindern zu verlangen. Wir wollen sehr sorgfältig, sehr gewissenhaft unsere Worte wägen. Aber wir wollen auch wieder nicht allzu bescheiden sein. Wir wollen ihnen zeigen, daß wir nicht gering von ihnen denken, daß wir Vertrauen zu ihnen haben, daß wir Hoffnungen auf sie setzen, daß wir von ihnen etwas erwarten in der Zukunft. Sie sollen — darauf muß alles angelegt sein — mit Freuden an den Tag ihrer Konfirmation zurückdenken können. Wenn sie irgend richtig sich entwickeln, so soll kein Schatten ihnen die Erinnerung trüben. Der Segen dieses Tages soll sie hindurchbegleiten durch die Jugendzeit und ihnen Sporn und Hilfe sein. Aber damit er das in rechtem Maße sein kann, müssen sie auch wissen, daß sie wirklich mit dabei gewesen sind, daß sie mit eigenem Munde sich zu den Erwartungen bekannt haben, die man auf sie setzte.

In der Kirche empfangen sie die Weihe für die Jugendzeit. Einen religiösen Charakter geben wir ihr. Im Namen Gottes sollen sie in Welt und Leben hinausziehen. Ich denke, wir wissen weshalb. Wille, Gemüt, Gewissen kann nicht tiefer angefaßt werden. Religion — das bedeutet die Weckung der zentralsten Kraft. Oder reden wir umsonst von „religiöser Tiefe", „religiöser Innerlichkeit", „religiösem Ernst", „religiöser Wärme", „religiöser Glut", „religiöser Kraft". Nicht wahr? wir wissen, daß das keine leeren Worte sind, daß sie von etwas Wirklichem reden. Es sind Christenkinder, die jetzt den Schritt aus der Schule ins Leben hinaus tun sollen. So müssen sie denn auch bekennen, daß sie Christen sind. Sie müssen geloben, daß sie als Christen ihr Leben führen wollen.

Alle Religion aber ist Glaube. Sie ist nicht Fasten und Beten und Almosengeben. Sie ist nicht Kirchengehn und Mitarbeiten in frommen Vereinen. Sie ist nicht tausend gute Werke tun und ein ehrbares Leben führen. Sie ist überhaupt nichts

äußerlich Nachweisbares. Jesus hat die Religion aus aller Oeffentlichkeit verbannt und hat sie hineinverwiesen in die verborgensten Tiefen der Menschenseele. Dort nur hat sie ihren Sitz. Dort nur kann sie gedeihen. Man kann deshalb von keinem Menschen mit berechen- und beweisbarer Sicherheit sagen, daß er Religion habe, und wenn er noch so fromm scheint. Und ebenso wenig können wir von einem Menschen sagen, daß er keine Religion habe, und wenn er uns ins Angesicht hinein Gott lästert. Religion ist das Innerlichste, das es gibt. Religion ist Glaube. Wenn darum die Konfirmation religiösen Charakter haben soll, so müssen wir die Konfirmanden nach ihrem Glauben fragen.

Ich weiß nicht, wie das aufgenommen wird. Denn nur zu gut weiß ich, in welchem Maße das Wort Glaube in Mißkredit gekommen ist. Aber das führt mich nun zu dem schwersten Bedenken, das ich gegen die übliche Konfirmationsordnung habe. Wie es bei der ihr eigentümlichen Verkennung der harten Wirklichkeit des Lebens und bei ihrem charakteristischen Mangel an Rücksicht auf Art und Alter der Kinder von vornherein sich erwarten läßt, liegt der Schade noch tiefer. Er liegt in der fehlerhaften religiösen Orientierung der Konfirmationsordnung. Eine in sich gesunde religiöse Feier wird man stets mit den Tatsachen und Anforderungen des realen Lebens und mit der Eigenart auch des Kindesgemüts im Einklang finden. Was wird den Kindern in der denkbar feierlichsten Weise „vor Gott und der christlichen Gemeinde“ abgefragt? Es sind die drei Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Und zwar wurde im Entwurf zu unserer hannoverschen Konfirmationsordnung ganz ausdrücklich gefragt: „Glaubt ihr das?“

Ganz nackt und unverhüllt wurde der Glaube zum Fürwahrhalten eines bestimmt formulierten altkirchlichen Bekenntnisses gemacht. Die in die Agende aufgenommene Konfirmationsordnung hat diesen Tatbestand ein wenig verschleiert. Aber wenn jetzt die Frage lautet: „Bekennt ihr, daß dieser unser christlicher Glaube euer Glaube ist?“ so läuft das doch tatsächlich auf dasselbe hinaus: der Glaube ist das Fürwahrhalten der Sätze des

Apostolikums. Von keiner andern Art von Glauben ist in der ganzen Konfirmationsordnung die Rede. Diesem Glauben gemäß sollen die Konfirmanden ihren Wandel führen. Ihr Leben soll diesem Glauben Ehre machen. Und damit sie das können, sollen sie die Gnadenmittel der Kirche fleißig gebrauchen. Wenn das nicht vom ersten bis zum letzten Worte gut — katholisch ist, so habe ich nie gewußt, was das Wort „katholisch" bedeutet. Man kann in der Tat ein Christenleben, wie es in katholischem Sinne geführt werden soll, man kann die Stellung, die der Glaube in diesem Christenleben nach katholischer Anschauung einzunehmen hat, mit wenigen Worten nicht besser charakterisieren, als es in unserer Konfirmationsordnung geschieht, die sich evangelisch-lutherisch nennt. Unsere lutherischen Kinder werden katholisch konfirmiert, das ist eine Tatsache, die freilich einigermaßen verblüffend, aber deshalb nicht minder wahr ist.

Natürlich ist das den Verfassern der Konfirmationsordnung nicht bewußt gewesen. Man war nur von der Ueberzeugung durchdrungen, daß es vor allem darauf ankomme, den Kindern die Glaubenssätze des Apostolikums zu eigen zu machen. Ist aber erst einmal der Glaube als gleichbedeutend aufgefaßt mit dem Fürwahrhalten altüberlieferter, ehrwürdiger Glaubenssätze oder des heiligen Inhalts, den sie in sich schließen, der Heilstatsachen, von denen sie sagen, dann macht es sich ganz von selbst, daß dann auch das gesamte Christenleben in katholischem Sinne dargestellt wird. Am entscheidenden Punkte ist der Rahmen für die Zeichnung des Bildes verschoben, und diese Verschiebung macht sich dann natürlich bei der gesamten Zeichnung geltend.

Der Glaube im evangelischen Sinne, im Sinne unserer lutherischen Bekenntnisschriften ist denn doch wohl etwas ganz anderes. Es ist das ehrfurchtvolle, dankbare Vertrauen zu dem Gott, der uns schuf und dessen sorgende Treue uns nicht läßt unser Lebelang. Es ist das Erfaßtsein von der inneren Größe Jesu und die Gewißheit, daß in seiner menschlichen Güte Gott uns nahe tritt wie nirgend sonst, daß in dieser menschlichen Güte das Geheimnis der Allmacht ist, vor der die Welt sich beugt. Er ist die Zuversicht, daß der Geist des Herrn auch

heute noch die Seelen der Menschen heiligt und die Welt ihrem Ziele entgegenführt. In welchen Worten dieser Glaube sich ausspricht, wieviel oder wie wenig er für wahr hält, das ist von sehr geringem Belang. Aber wo er überhaupt ist, da ist er sicher nicht bloß ein kostbarer Besitz, dem gemäß unser Leben würdig zu gestalten ist, wozu dann die Gnadenmittel der Kirche die Kraft geben müssen, nein, er ist in seinen verschiedenen Abstufungen selbst die treibende Kraft unseres Christenlebens, die uns mit Gott vereint. So will er natürlich dann auch dargestellt sein.

Und nun fragen wir die Konfirmanden, ob sie bei ihrem Christenglauben bleiben wollen. Wir wollen ihnen keine bestimmte Form für diesen Glauben vorschreiben. Wir wollen sie nicht einmal fragen, ob sie ihn haben. Wir wollen sie gar nicht zum Grübeln darüber veranlassen. Wir wollen sie nicht damit quälen und beunruhigen, nicht den Zweifel in ihnen wecken. Nein, wir setzen den Glauben einfach bei ihnen voraus.

In welcher Kraft und Klarheit wir ihn bei ihnen voraussetzen können, das kann freilich sehr zweifelhaft sein. Religion ist überhaupt nicht in erster Linie eine Sache für Kinder, so sehr sie von vielen dafür gehalten wird. Wie zu allen andern guten Dingen, so müssen auch zur Religion die Kinder erst erzogen werden. Religion ist Sache des reiferen Alters, das schon den Ernst des Lebens kennt, das mitten in den Kämpfen und Mühen, den Pflichten und Aufgaben des Lebens steht, das auch den Wert des Lebens erst recht zu fassen vermag. Ein Kind hat seine Religion den Eltern gegenüber zu üben. Es können in der Regel nur Anfänge von Religion, wenigstens von bewußt erfaßter Religion sein, die wir bei Kindern voraussetzen können. Wir wollen deshalb auch noch nicht einmal uns selber fragen, wir wollen weder mit uns selbst noch mit Andern darüber streiten, wie viel wir bei ihnen voraussetzen dürfen. Es wird sehr verschieden bei ihnen abgestuft sein. Inwieweit sie schon erfaßt sind von der Macht und Güte des Unendlichen, inwieweit wirklich schon das dankbare Vertrauen zu Gottes Hilfe und Fürsorge in ihnen ist, inwieweit die schlichte Größe des Heilands

schon Eindruck gemacht hat auf ihr junges Gemüt, inwieweit sein Geist schon Besitz ergriffen hat von ihren Seelen — und einzig und allein darum handelt es sich doch im Christenglauben — wer will das sagen?

Aber vierzehn Jahre haben sie nun die Luft geatmet in einem Christenlande. Acht Jahre sind sie durch eine christliche Schule hindurchgegangen. Daß alles, was an ihnen und für sie getan worden ist, bei ihnen vergeblich war, daß kein gutes Samenkorn in ihren Herzen gehaftet und Wurzel geschlagen hat, ich frage doch auch wieder, wer will das sagen? Und nicht wahr? wir wollen es nicht vergessen, wie groß Jesus von einem Glauben denkt, der auch nur so klein wie ein Senfkorn ist. Ich denke, wir haben ihnen im Konfirmandenunterricht gesagt, daß es sich für uns von selbst versteht, daß sie Christen sind. Es versteht sich das für uns von selbst, so haben wir ihnen gesagt, bei jedem, der hier zu Lande ein ordentliches, rechtschaffenes Leben führt. Die Worte brav und gut und rechtschaffen bedeuten ja doch nicht überall in der Welt dasselbe. Wer in unserm christlichen Lande ein Leben zu führen sich bemüht, mit dem er vor seinen Mitmenschen und vor seinem eigenen Gewissen bestehen kann, der führt eben damit ein christliches Leben, der ist ein Christ, auch wenn ers nicht weiß und will. Unser Herrgott hat mancherlei Kostgänger, wie das Sprichwort sagt. Er hat auch Diener von sehr verschiedener Art. Manch einer dient ihm, gründet sein Leben auf ihn, vertraut ihm, fürchtet ihn, glaubt an ihn — und weiß es selber nicht. Er leugnet vielleicht Gott. Aber was er leugnet und lästert, sind nur wunderliche Vorstellungen von Gott. Dem wirklichen Gott gehört dennoch sein Herz und sein Leben. Jawohl, das wollen wir ihnen im Unterricht sagen, wo wir nur Gelegenheit dazu haben. Warum sollten wir uns scheuen, sie zu fragen, ob sie als Christen ihr Leben führen wollen? Das können, das müssen sie uns geloben.

Gelübde! Man soll jedenfalls sehr vorsichtig sein im Ablegen und Auferlegen jeder Art von Gelübden. Man soll ja sich überlegen, ob das Gelübde in den Rahmen der sonstigen Pflichten hineinpaßt. Ich kann mir durch kein Gelübde zur

Pflicht machen, was nicht an sich schon irgendwie meine Pflicht ist oder was gar einer andern zweifellosen Pflicht entgegensteht. Kein noch so feierliches Gelübde bindet, wenn die sichere Pflicht hinterher etwas Anderes fordert. Und wenn es mit tausend Eiden beschworen ist, ich muß deshalb doch schließlich tun, was die Stunde fordert, worin Zeit und Gelegenheit mir den Willen Gottes zeigen. Ich kann deshalb im Grunde nur geloben, was sich für ein ehrliches und wachsames Gewissen auch ohne das von selbst versteht. So wollen wir es auch den Kindern sagen: „Es versteht sich von selbst, daß ihr treue und tüchtige Menschen werden müßt. Es versteht sich von selbst, daß ihr eure Zeit und eure Kraft in den Dienst Gottes und des Guten stellen müßt. Es versteht sich von selbst, daß ihr ein Leben führen müßt, so wie es sich in einem christlichen Lande und Volk gehört. Am Konfirmationstage sollt ihr sagen, daß ihr dazu willig seid. Wir trauen euch zu, daß ihr es wollt. Aber ihr sollt auch sagen, daß ihrs wollt. Jetzt wo ihr anfangen sollt, euer Leben mehr und mehr in die eigene Hand zu nehmen, jetzt sollt ihr vor Gott, vor der Christengemeinde und vor eurem eigenen Gewissen sagen, was sich von selbst versteht, daß ihr ein rechtschaffenes christliches Leben führen wollt."

O es liegt sehr viel in diesem: „Es versteht sich von selbst." Bei einem Negerkinde verstände sich das alles durchaus nicht von selbst. Auch bei dem Kinde eines Chinesen oder bei einem jungen Japaner verstände es sich in dem Sinne, wie wir es meinen, sicher nicht von selbst. Es liegt darin das auch wieder selbstverständliche Vertrauen, daß unsere Kinder bereits einen tüchtigen Fonds Christentum in sich haben, der ihnen schon in Fleisch und Blut übergegangen ist. Sie wissen und fühlen bereits, daß so etwas, wovon wir ihnen da sagen, doch schließlich ihre Pflicht ist, daß darauf so ungefähr ihr Leben wirklich hinauslaufen muß, wenn es der Mühe wert, wenn es ein rechtes und glückliches Leben werden soll.

Ihre Pflicht wird mehr und mehr anwachsen vor ihren Augen. Immer größer, zwingender, gebieterischer wird sie vor ihnen stehen. Sie wird hoffentlich ihnen immer mehr wirklich

zu dem heiligen Gotteswillen werden, der uns nie mit uns zufrieden sein läßt, der immer höher und höher hinauf uns das Ziel unseres Strebens steckt. Sicher wird es so kommen, wenn sie irgend ihrem Gelübde treu bleiben. Aber immer wieder wird doch das kräftige Wort seine Geltung behalten: „Das Moralische versteht sich immer von selbst." Und nun meine ich, es wird nicht umsonst sein, wenn sie mit Bewußtsein, mit Entschluß, mit ernstem, festem Willen, d. h. mit einem Gelübde ihren Fuß gesetzt haben auf den — selbstverständlichen rechten Weg.

Schon verschiedentlich wird sich aus dem Gesagten der Eindruck ergeben haben, daß alles schließlich auf die rechte Art des Konfirmandenunterrichts ankommt. Nun natürlich, darauf legen wir den Nachdruck. Ja, wie viel ließe sich da sagen! Ich beschränke mich darauf, ein paar leitende Gesichtspunkte hervorzuheben, die zweifellos für unsern Konfirmandenunterricht maßgebend sein müssen.

Unser Unterricht muß notwendig Gegenwartluft atmen. Er muß auf dem Grunde unserer heutigen Weltanschauung sich aufbauen. Das Weltbild vergangener Tage kann unmöglich für unsern Unterricht bestimmend sein. Was Gott unserer Zeit an neuen Erkenntnissen geschenkt hat, soll zu dankbarer Geltung kommen. „Die Religion ist die Ehrfurcht vor dem Wirklichen", wie der große englische Prophet Thomas Carlyle gesagt hat. In der wirklichen Welt, so wie wir heute sie kennen, unsere Kinder Gott finden zu lehren, das ist die größte Aufgabe unseres Religions- und Konfirmandenunterrichts. Unser heutiges Denken verläuft in der sicheren Erwartung, daß alles, was geschieht, seine bestimmte, zwingende Ursache habe, daß mit andern Worten alles „natürlich" zugehe. Wir wollen unsern Kindern zeigen, daß alles natürliche Geschehen unendlich geheimnisvoll ist, „geheimnisvoll am lichten Tag", daß alles doppelt da ist, alles Natürliche und Alltägliche hineinragt in die Welt des Unsichtbaren, des „Uebernatürlichen". Und nun den Eindruck gewinnen, daß trotz aller Torheit und Verkehrtheit, trotz alles Unrechts und Unheils, deren die Welt so voll ist, dennoch Sinn und Verstand in ihr ist, daß doch schließlich Vernunft in den Dingen

ist und etwas wie Gerechtigkeit in allem Wirrwarr der Welt sich durchsetzt, daß wir der allgewaltigen Macht vertrauen dürfen, die uns und alles in ihrer Hand hat und die uns oft so furchtbar, ja so grausam ansieht, daß es ein Ziel, eine Zukunft gibt für die Welt und es also der Mühe wert ist, in ihr zu leben und zu arbeiten, zu kämpfen und zu leiden, — das heißt Gott finden in der Welt. So müssen wir's den Kindern sagen und zeigen.

Zum andern: unsere Zeit denkt geschichtlich. Unser Unterricht muß in den Kindern den Sinn für das eigentliche Schlagwort unserer Zeit wecken und pflegen, für das Wort Entwickelung, für natürliche Entwickelung und geschichtliche Entwickelung. Sie müssen überhaupt die Entdeckung des Menschen machen. Sie müssen groß von sich, von dem Menschen denken lernen. Sie müssen fühlen lernen, daß der Mensch dazu berufen ist, der Herr aller Dinge zu sein. Sie müssen begreifen lernen, daß er das Werkzeug und die Wohnung des Geistes Gottes sein soll. Das Menschenherz ist der eigentliche Schauplatz der Werke und Wunder Gottes. Was Gott an der Menschheit tut, das tut er durch den Menschen. Der Mensch ist der Träger seiner Geschichte und der Geschichte der Offenbarung. Diese Geschichte hat in Jesus ihren Höhepunkt erreicht. Von sehr niedriger Stufe hat Gott die Menschheit langsam und mühsam zu dieser Höhe emporgeführt. Fort und fort haben die Begriffe gut und böse, Sünde und Gotteswille, Mensch und Gott sich geändert und vertieft. Auch um das Verständnis Jesu, seines Lebens und seines Werkes hat die Menschheit fort und fort sich mühen müssen und muß sie es auch heute noch. So müssen wirs den Kindern sagen und zeigen. So müssen wir ihnen in mannigfacher Weise das Verständnis des großen Wortes nahe bringen: „Der Geist Gottes wird euch in alle Wahrheit leiten."

Aber noch Eins! Wir wollen sicherlich nicht die Religion auf das Prokrustesbett der Naturwissenschaft und Geschichte legen und abschneiden, was nicht dazu paßt. Wir sind Vertreter der Religion, des Evangeliums. Wir wären es nicht, wenn uns nicht Religion und Evangelium über allem stände. Vom

Evangelium gehen wir aus, aber mit der Zuversicht, daß über dem heiligen Lande kein anderer Himmel sich ausgespannt hat als über uns. Wir hegen die Gewißheit: das Evangelium in seiner Schlichtheit und seiner Tiefe erfassen, das heißt die ewige Wahrheit erfassen, die für alle Zeiten gilt. Religion wollen wir den Kindern geben, nichts anderes als Religion, aber Religion nicht als etwas, das beständig auf der Flucht sein muß vor dem Andringen der Wissenschaft und Welterkenntnis. Nein, Religion als die letzte und höchste Wahrheit, die uns Antwort gibt auf die tiefsten Fragen des Menschenherzens, vor denen alle Wissenschaft versagt, die die Wissenschaft überhaupt sich nicht stellen kann. Wir wollen ihnen die Religion bringen als die Verbindung, als die Brücke hinüber zu dem ewigen Urquell unseres Lebens und des Lebens aller Welt. Nicht Glaubenssätze, nicht Heilstatsachen und Gnadenmittel wollen wir ihnen bringen, sondern ihnen den Weg zeigen zu dem lebendigen Gott. Und dieser Weg heißt Jesus. Nicht Jesus als gemaltes Heiligenbild. Nicht Jesus als das Dogma der Christologie. Sondern Jesus als lebendige Persönlichkeit, wie sie durch die Städte und Dörfer Galiläas zieht und am Kreuze stirbt, den Galgen zur Stätte seines höchsten Sieges, zur Bürgschaft seines ewigen göttlichen Lebens machend.

Wie aber stellen wir uns nach alledem zum Apostolikum, um das ja nun namentlich der Streit sich dreht? Ich meine, wir können damit entschieden besser zurechtkommen als die Anhänger der kirchlichen Tradition, die sich nur die ungeheure Schwierigkeit gerade ihrer Stellung dem Apostolikum gegenüber einfach nicht klar machen. Ganz ausdrücklich muß von vornherein festgestellt werden, daß so, wie die Worte lauten und wirklich gemeint sind, in der evangelischen Kirche heute Niemand mehr das Apostolikum sprechen kann, ganz einerlei welcher kirchlichen Richtung er angehört. Niemand glaubt heutzutage noch, daß Himmel und Erde die beiden Hälften der ganzen Welt sind. Niemand glaubt an die drei übereinander gebauten Stockwerke: Hölle, Erde und Himmel. Und diese Vorstellung liegt ja ganz deutlich den Worten „Niedergefahren zur Hölle, am dritten Tage

auferstanden von den Toten, aufgefahren gen Himmel" zugrunde. Niemand glaubt an den Stuhl Gottes über den Wolken des Himmelsgewölbes und an den Ehrenthron des Menschensohnes zu seiner Rechten. Niemand unter uns Evangelischen glaubt an die heilige katholische Kirche, wie sie ausdrücklich genannt wird. Niemand unter uns glaubt an die Teilhaberschaft an den Verdiensten der von der Kirche heilig gesprochenen Männer und Frauen. Niemand glaubt an die priesterliche Absolution im Beichtstuhl. Niemand glaubt an die Auferstehung des Fleisches. Hier in unserer hannoverschen Landeskirche jedenfalls so leicht Niemand. Denn die hannoversche Landessynode hat tatsächlich diesen Glaubensartikel gestrichen, damals als sie bei Zusammenstellung des Gesangbuchs den fünften Vers des Liedes: „Jesus meine Zuversicht" strich: „Dann wird eben diese Haut mich umgeben, wie ich glaube." Was würden wohl unsere Väter dazu gesagt haben? Ob sie auch gesagt hätten: „Das ist Nebensache"? Sie hätten ohne Frage damit ihre ganze Christenhoffnung hinfallen sehen. Wie vieles ist im Apostolikum, was heute Niemand mehr glaubt und glauben kann! Man kann deshalb nicht einfach fragen: Glaubt ihr das? Auf solch eine Frage, auch wenn man sie verhüllt und umschreibt, können die Kinder, wenn sie wissen, was sie sagen, ihrem Pastor nur antworten: „Nein, das glauben wir zum guten Teile nicht, so wenig, wie du es selber glaubst!" Ich sage noch einmal: Es ist dabei gänzlich gleichgültig, zu welcher kirchlichen Richtung der betreffende Pastor sich bekennt. Und ich sage auch ausdrücklich, seine ehrliche Meinung wird dabei ganz selbstverständlich vorausgesetzt. Er steht eben einfach unter dem Banne der kirchlichen Tradition und macht sich die Situation nicht klar, in der er sich befindet.

Aber es gibt einen doppelten Weg, um mit dem Apostolikum zurecht zu kommen. Der erste ist der Weg der Umdeutung. Das ist der Weg, der ganz allgemein von der traditionellen kirchlichen Richtung begangen wird. Da wird den Worten ein ganz anderer Sinn untergelegt, als sie ihn ursprünglich haben. In diesem Sinn hat die kirchliche Tradition längst gearbeitet. Wie die Kiesel im Bache fortgerollt und abgeschliffen werden,

so hat die Tradition die einzelnen Glaubenssätze des Apostolikums in ihre Verarbeitung genommen, hat ihre Spitzen und Kanten allmählich abgeschliffen und sie umgewandelt, oft bis zur völligen Unkenntlichkeit ihres eigentlichen Sinnes. Der Einzelne setzt dann die Arbeit der Tradition nur einfach nach seinem Bedürfnis fort. Solch eine Umdeutung religiöser Vorstellungen und Begriffe ist an sich durchaus in der Ordnung. Es gäbe ohne sie überhaupt keinen Fortschritt, keine Weiterentwicklung auf dem Gebiete der Religion. Auch Jesus hat diese Umdeutung in reichem Maße geübt. Er hat aus der religiösen Sprache seines Volkes ein großes Material von religiösen Ausdrücken und Begriffen einfach übernommen, aber er hat ihnen, bewußt oder unbewußt, einen ganz andern Sinn gegeben. Nun meine ich aber, es ist doch ein ander Ding, ob ein religiöser Genius die überlieferten religiösen Begriffe bereichert und vertieft und damit die Entwickelung der Religion in lebendigem Fluß erhält, gut, mag es auch nur ein schlichter frommer Mensch sein, der sein Scherflein dazu beiträgt, — oder ob man nach dem Bedürfnis der Gegenwart die Worte eines formulierten Bekenntnisses umdeutet, die nun einmal in einem ganz bestimmten Sinne gemeint sind und doch natürlich diesen Sinn festlegen wollen. Auch kann die Umdeutung in der Tat zuweilen nur mit der größten Gewaltsamkeit zu ihrem Ziele kommen. Wenn man z. B. unter „Auferstehung des Fleisches" auch das Fortleben der Seele bei Gott unmittelbar nach dem Tode soll verstehen können, dann kann man schließlich unter jedem Wort alles verstehen, was man nur will.

Aber es gibt auch noch einen andern Weg, mit dem Apostolikum und zwar ehrlich und gut zurechtzukommen. Wir versetzen uns zurück auf den Standpunkt der Väter und sprechen das Bekenntnis durchaus in ihrem Sinn. Das würde dann etwa Folgendes bedeuten. Wenn ich das Apostolikum spreche, so ist die Erde wieder eine Scheibe. Unter meinen Füßen droht die Hölle. Ueber meinen Häupten spannt sich der Himmel, die Wohnung der Seligen aus. Jesus fährt hinab in die Tiefe, um den Geistern des Abgrunds das Evangelium zu bringen.

Er fährt auf der Wolke empor zu dem blauen Firmament dort über uns, um dort neben dem goldenen Throne Gottes seinen Ehrenplatz einzunehmen. Ich sehe wieder die alles umfassende, alles beherrschende Macht der Kirche, der Erzieherin der Völker. Sie leitet die Erziehung des Einzelnen hauptsächlich durch den Beichtstuhl und spricht ihm auf Grund des Schatzes der überflüssigen Verdienste der Heiligen die Vergebung der Sünden zu. Die Christenhoffnung kleidet sich wieder in das Gewand der Wiedererweckung alles Fleisches aus den Gräbern, in die man es gebettet hat. Ich sehe sie kommen aus ihren Grüften und Katakomben. Ich sehe sie aus Staub und Asche wieder sich bilden. Auch das Meer gibt seine Toten wieder, damit sie vor dem Richterstuhl des Menschensohnes ihr ewiges Los empfangen. Ein großes, wundervolles, dramatisches Bild. Und über alle Jahrhunderte hinweg reiche ich den Bekennern und Märtyrern die Hand, die mit ihrem Blut den Glauben bezeugten, der auch meiner Seele Heil und Leben ist, wenn sie auch in andere Gedanken diesen Glauben kleideten und mit andern Worten ihn aussprachen, als ich es heute tue.

Wenn wir am Konfirmationstage das Apostolikum den Kindern in den Mund legen, dann stellen wir sie in den Strom der geschichtlichen Entwickelung. Wir führen ja doch ein junges Geschlecht in die Gemeinde ein. Es soll auf den Schultern der Väter stehen. Freilich, es denkt anders und redet anders als sie. Gott sei Dank tut es das. Es wäre schlimm, wenn 1400 Jahre christlicher Geschichte ohne Frucht und Fortschritt vorüber gegangen wären. Aber es hat doch immer noch dasselbe Blut in seinen Adern und soll vom selben Geiste sich beherrscht zeigen. Sein Suchen und Streben soll hinaus in die Zukunft gehen. Aber es soll den Zusammenhang mit der Vergangenheit darüber nicht verlieren. So wollen wirs natürlich auch den Kindern sagen. Wir wollen ihnen sagen: „Seht, so haben einst unsere Väter ihren Glauben ausgesprochen. Wir können uns das selbstverständlich nicht mehr in allen Stücken zu eigen machen. Auch Luther hat das in seiner Erklärung nicht getan. Diese Erklärung Luthers steht uns natürlich näher. In der Hauptsache sind das

sicher die rechten Worte auch für unsern Glauben. Aber es kommt auch hier gewiß nicht an auf jedes einzelne Wort. Der Glaube ist kein Fürwahrhalten von altüberlieferten Sätzen und Lehren. Aber unser Glaube ist im Kernpunkt seines Wesens immer noch der alte Christenglaube. Wir leben immer noch desselben Glaubens an den allmächtigen Gott und Vater, der in Jesus uns menschlich nahetritt und im Geiste Jesu auch in uns Wohnung macht und unsere Kraft und unsere Hoffnung ist. Ihr sollt fortbauen auf dem Grunde, den die Väter legten. Ihr sollt nicht auflösen, sondern erfüllen. Der Glaube unserer Väter stand in vollem Einklang mit ihrer Erkenntnis der Welt. Von unserem Glauben muß das Gleiche gelten. Aber unser Glaube darf nie den Eindruck machen, als sei er verkürzt gegenüber dem Glauben der Väter. Wie unsere Welterkenntnis fortschreitet, so muß auch unser Glaube fortschreiten. Immer tiefer und voller muß er den Reichtum des Evangeliums erfassen." Nicht wahr? so können, so müssen wir doch zu den Kindern sprechen. Das alles aber liegt darin, wenn sie ausdrücklich ihr Bekenntnis tun „mit den Worten unserer Väter".

Soviel sage ich jedenfalls: Wenn Eins sein soll, so nehme ich immer noch lieber das Apostolikum als ein Bekenntnis, das heutzutage vielleicht von irgend einer Landessynode aufgesetzt würde. Da sollte ein seltsames Ding daraus werden. Woran könnte man da denken? An ein Bekenntnis, auf das alle Richtungen unserer Kirche sich vereinigten? Oder an ein Bekenntnis, das die herrschende Richtung den andern aufnötigte? Im letzteren Falle würde es den Krieg in die Kirche hineinbringen. Aber auch im ersteren Falle, wie würde über jedes Wort immer von neuem gemarktet werden! Wie würde man an jedem Wort immer von neuem Anstoß nehmen! Wie würde man jedes einzelne Wort immer von neuem als eine unerträgliche Fessel empfinden! Und nun würde der Aberglaube erst recht gefördert, als ob es auf Wort und Ausdruck ankomme, auf die Zustimmung zu hart und starr festgestellten Glaubenssätzen, auf das Fürwahrhalten von kirchlich sanktionierten Lehren. Da ists doch besser, wir haben ein Bekenntnis, bei dem es von vornherein

sicher ist, daß seinem Wortlaute nach niemand mehr es sich aneignen kann. Daran können wir den Kindern wundervoll klar machen, wie wenig an den Worten liegt, wie wenig es auf das Quantum ankommt, das wir für wahr halten. Und wir haben für die eigenen Glaubensgedanken völlig freien Raum. Daran können wir sie auch vortrefflich zur Weitherzigkeit erziehen. Sie begreifen, daß der Glaubensinhalt bei den einzelnen selbstverständlich sehr verschieden ist, daß wir eines jeden ehrliche Ueberzeugung respektieren und ihm dieselbe Freiheit gönnen müssen, die wir für uns selbst in Anspruch nehmen. Solange wir das Apostolikum gebrauchen müssen, wollen wirs benutzen, um diese großen und guten Gedanken daran den Kindern klar zu machen. Es eignet sich ganz vorzüglich dazu.

Solange wir es gebrauchen müssen! Ja, wie ist es? Sollen wir nicht doch auf seine Abschaffung hinarbeiten? Um unsertwillen jedenfalls nicht. Wir können es, wie gesagt, in vollkommen ehrlicher, ja auch in gewinnbringender Weise gebrauchen. Und wir können dazu auch unsere Kinder und unsere Gemeinden erziehen. Dafür leben wir denn doch in einer Zeit, die an geschichtliche Betrachtungsweise mehr und mehr sich gewöhnt. Uns beschwert das Apostolikum nicht, weder uns noch unsere Kinder. Uebrigens würde es mit der Abschaffung doch jedenfalls noch gute Wege haben. So rasch geht das jedenfalls nicht. Könnten wir bis dahin es nicht durchaus ehrlich gebrauchen, so müßten wir doch einfach sofort seinen Gebrauch einstellen, ganz einerlei, was danach käme. Aber wir haben das absolut nicht nötig. Nein, wenn von Abschaffung die Rede sein soll, so ist sie einzig und allein zu wünschen und anzustreben um der vielen Kinder willen, die traditionellen Unterricht empfangen. In der Tat, die können uns in der Seele leid tun. Man sagt ihnen ja nicht, daß man das Apostolikum umdeutet, daß sie es also im Grunde verstehen und sich zurecht legen können, wie es ihnen beliebt. Nein, man legt ihnen die ganze Last auf das Gewissen und überläßt es ihnen, wie sie damit fertig werden. Wie soll man das anders als Vergewaltigung nennen? Und daß auch für Kirche und Religion nichts Gutes dabei herauskommt, wird, wie

wir sahen, in den Kreisen der kirchlichen Tradition selbst offen genug zugestanden.

Sodann aber ist nach allem Ausgeführten ja freilich soviel zu sagen: Wenn das Apostolikum nicht vorgeschrieben wäre für die Konfirmationsordnung, so hätten wir keine Ursache, es hineinzubringen. Warum nicht? Einfach deshalb, weil es entbehrlich ist. Was aber entbehrlich ist in einer Liturgie, das gehört ja natürlich auch im Grunde nicht hinein. Aber nun es einmal da ist, das betone ich nochmals, können wir sehr gut damit zurecht kommen und können es für die religiöse Erziehung der Kinder vortrefflich benutzen.

Und was haben wir nun nach alledem zu tun? Offenbar viel! Wir müssen die gründliche Revision unserer Konfirmationsordnung fordern und immer aufs neue bei der Landessynode beantragen, bis sie erreicht ist. Wir müssen Protest dagegen erheben, daß unsere evangelischen Kinder katholisch konfirmiert werden. Wir müssen uns ernstlich um eine Gestaltung der Konfirmationsfeier bemühen, wie sie der Bedeutung des Tages entspricht. Es muß aufhören, daß unsere sog. kirchlichen Laien vor und bei der Konfirmation ihrer Kinder sich immer wieder darüber entsetzen, was dabei von ihren Kindern verlangt, welch ein Gewissenszwang dabei auf sie ausgeübt und wie sie der Religion und dem Christenglauben gerade durch eine Feier entfremdet werden, durch die sie erst recht darin befestigt werden sollten. Jawohl, und nach der Konfirmation kümmern sich dann doch wieder dieselben Eltern um nichts und tun nichts „zu des christlichen Standes Besserung". Es muß endlich einmal diese Gleichgültigkeit, diese Lethargie als Schuld erkannt und eingesehen werden, daß die Schäden und Mißstände unserer Kirche unmöglich geändert und gebessert werden können, wenn man nichts dazu tut. Es muß begriffen werden, daß alles Klagen und Schelten nichts nütze ist, daß aber ein ehrliches Zugreifen und Handeln schließlich sicher helfen wird.

Und wenn es doch noch eine gute Weile dauern wird, bis das Ziel erreicht werden kann, nun, so müssen eben solange der einzelne Pastor und die einzelne Gemeinde sich helfen, so

gut sie können. Für den Konfirmandenunterricht hat jeder Pastor, Gott sei Dank, völlig freie Hand. Er kann seine Kinder gut und sicher unterweisen, in welchem Sinne allein sie ihr Bekenntnis ablegen und ihr Gelübde sprechen können. Und er soll doch getrost in der Konfirmationsordnung ändern, wo er Gewissens halber ändern muß. Ich habe das gute Vertrauen zu unserer Kirchenbehörde, es wird ihm kein Haar deswegen gekrümmt werden. Um des Buchstabens willen? Das ist ja völlig unmöglich. Wir stehen in diesem Falle — übrigens nicht bloß in diesem — durchaus auf dem Boden unserer lutherischen Bekenntnisschriften. Um unseres lutherischen Bekenntnisses willen, auf das wir verpflichtet sind, fordern wir die Revision unserer Konfirmationsordnung, die doch nicht für alle Zeiten festgelegt ist, und üben wir das selbstverständliche Recht, das Katholische in dieser Ordnung durch gut Lutherisches zu ersetzen. Mit Ernst und Treue wollen wir daran arbeiten, daß unsere Konfirmationsfeier in immer ungetrübterer Wirklichkeit und Wahrheit werde, was sie Gott Lob trotz allem auch jetzt schon ist, eine Freude unseres Volkes und ein wirksamer, gesegneter Impuls für das junge, das kommende Geschlecht.

Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers.

Von

Lic. **Hermann Mulert**, Privatdozenten in Kiel.

Vielleicht mag uns das Wertvollste aus der Geschichte vorgeführt werden, wenn sie in einer Reihe von Heldenbildern dargestellt wird. Aber in jedem Falle ist es nicht die ganze Geschichte, die wir so kennen lernen. Dazu würde gehören, daß wir auch von den kleineren Geistern und dem Leben der Massen etwas erfahren. Ganz ebenso wird eine vollständige Geschichte der Theologie noch nicht mit einem Bericht von den bedeutendsten Theologen und ihren Werken gegeben, von den Königen und ihren Bauten. Sondern da muß auch von den Kärrnern die Rede sein, den Nachahmern, von dem Echo, das die Stimme der Großen fand, von den Kommentatoren und Rezensenten. Daß dieser Teil des Studiums der Geschichte der Theologie oft der weniger erfreuliche ist, liegt auf der Hand.

Welche Aufnahme Schleiermachers Reden über die Religion gefunden haben, ist oft beschrieben worden. Allerdings stammen die bekannteren Aeußerungen über die erste Wirkung des Buchs von Nichttheologen, Goethe, Schelling, Friedrich Schlegel. Das ist sehr begreiflich. Das Buch ist in der Sprache der Gebildeten unter den Verächtern der Religion geschrieben. Und mochten die Romantiker, in deren Kreis Schleiermacher damals lebte, auch zum Teil auf dem Wege zu einem besseren Verständnis der Religion sein, als es im ganzen die literarische Welt damals be-

saß, so hatten sie jedenfalls zunächst schlechthin kein Verhältnis zur Kirche. Daß auch der Geist eines so freigesinnten und wohlmeinenden Kirchenmannes, wie Sack, sich in das Buch nicht schicken konnte, das ihm schlechthin affektiert scheinen mußte, darf niemanden wundern.

Als 22 Jahre später Schleiermachers christlicher Glaube erschien, war der Verfasser längst einer der angesehensten Theologen Deutschlands geworden. So wurde diesem Buche sofort die lebhafteste Beachtung von seiten der kirchlichen Wissenschaft zu teil, darüber hinaus von seiten aller religionsphilosophisch Interessierten. Die Aufnahme dieser theologischen Hauptschrift Schleiermachers soll uns hier beschäftigen.

Die Aufnahme, die sie bei ihrem ersten Erscheinen gefunden hat (die erste Ausgabe erschien 1821/22, die zweite, die eine erhebliche Umarbeitung im einzelnen bringt, und dem Abdruck in der Gesamtausgabe der Werke, sowie allen späteren, zu Grunde liegt, 1830/31). Nicht ihre Wirkung auf die theologische Entwicklung. Beides läßt sich ja nicht ganz trennen. Rezensionen, ausdrückliche Auseinandersetzungen mit Schleiermachers Glaubenslehre sind nicht bloß in den ersten Jahren nach ihrem Erscheinen geschrieben worden, Bücher über dieses Buch sind immer wieder erschienen, und in gewissem Sinne ist jede heute herauskommende derartige Schrift noch eine Rezension des Schleiermacherschen Werkes oder ein Stück einer solchen. Umgekehrt enthalten manche Veröffentlichungen der zwanziger Jahre, in denen auf Schleiermachers Glaubenslehre nur stellenweise und vielleicht nicht einmal ausdrücklich Bezug genommen wird, wertvolleres Material zur Feststellung des Eindrucks, den sie gemacht hat, als gewisse Rezensionen. Jedes tüchtige Buch wirkt doch tiefer, als aus den Aeußerungen der ersten Beurteiler zu erkennen ist, und Schriften, deren Wirkung wesentlich zu Ende geht, sobald das Echo der Rezensionen verklungen ist, wären besser nie geschrieben worden. Die Wirkungen der Schleiermacherschen Glaubenslehre voll schildern, hieße eine Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher schreiben. Jedoch auch ihre Aufnahme bei den unmittelbaren Zeitgenossen und ihre nächsten Wirkungen,

wie wir sie in der dogmatischen Literatur der zwanziger und dreißiger Jahre spüren, vollständig darstellen zu wollen, wäre ein Unternehmen, dessen Ertrag in keinem Verhältnis zu seinem Umfang stände. Wenn Schleiermacher in den Sendschreiben an Lücke S. 645[1]) von der „im ganzen nicht unbedeutenden Masse von Kritik“ spricht, die über sein Buch ergangen sei, so ist das fast zu bescheiden ausgedrückt. Gewiß gabs noch nicht so viele theologische Zeitschriften wie jetzt, aber was für Rezensionen waren damals möglich! Die von Schwarz in den Heidelberger Jahrbüchern umfaßt 95 Seiten, die der Zeitschrift Hermes gar 129 Seiten im Petitdruck! Rätze will einige Hauptpunkte des Werkes erläutern und braucht dazu sogleich ein Buch von 367 Seiten; Delbrück begnügt sich immerhin mit 250 und Braniß mit 199. Daß sich unter dieser Masse von Exegese und Polemik viel Unbedeutendes oder doch uns nicht Interessierendes findet, nimmt nicht Wunder. Uns soll es im Folgenden nur darauf ankommen, die Hauptkämpfer und die Hauptangriffe gegen Schleiermachers Glaubenslehre aus jener ersten Zeit vorzuführen. Nicht als ob wir überall auszumachen hätten, wer gesiegt habe. Denn großenteils geht der Kampf noch fort. Die dogmatischen Erörterungen unserer Tage gelten ja vielfach noch denselben Problemen, die damals die Geister bewegten; was in dem Maße deutlicher wird, als man von den speziell Schleiermacherschen oder gegen-Schleiermacherschen Formulierungen absieht.

Es sollen nun zuerst die Einwendungen gegen Schleiermachers Lehre dargestellt werden, die gleichmäßig von Theologen aus sehr verschiedenen Lagern erhoben wurden, zuletzt die besondere Haltung, die die einzelnen wissenschaftlichen Schulen und Gruppen innerhalb der damaligen Theologie seinem Werke gegenüber einnahmen[2]).

---

1) Des 2. Bands der Werke zur Theologie. Nach diesem Abdruck wird hier zitiert. Eine erläuterte Ausgabe der Sendschreiben lasse ich jetzt (bei Töpelmann) erscheinen.

2) Da mir keine Zusammenstellung der ältesten Literatur zu Schleiermachers Glaubenslehre bekannt ist, nenne ich hier das Wichtigere von dem, was mir bekannt geworden ist. Die Zitate im Folgenden beziehen sich auf diese Schriften oder Aufsätze:

I.

Der so ziemlich am häufigsten wiederkehrende Einwand ist zugleich der inhaltlich allgemeinste: Schleiermachers Dogmatik

a) Rezensionen: Schwarz Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1822 Nr. 54, 60-62, 1823, 14, 15, 21, 22. J. Chr. Gaß, Neue theol. Annalen 1823 S. 121 ff. Röhr, Krit. Prediger-Bibliothek 1823 S. 371 ff., 555 ff. Böhme, Hallische Lit.-Ztg. 1823 Nr. 115—17. Wähner, Hermes 1824 Bd. 22 u. 23.

b) Bücher: Rätze, Erläuterungen einiger Hauptpunkte in Schleiermachers christlicher Glaubenslehre, Leipzig 1823. Braniß, Ueber Schleiermachers Glaubenslehre, Berlin 1824. Delbrück, Erörterungen einiger Hauptstücke in Schleiermachers christlicher Glaubenslehre, Bonn 1827 (schon Delbrücks Schrift: Phil. Melanchthon, der Glaubenslehrer, hatte mehrfach auf Schleiermacher Bezug genommen. Dagegen erschienen: Ueber das Ansehen der hl. Schrift, drei theologische Sendschreiben an Delbrück von Sack, Nitzsch und Lücke, nebst einer brieflichen Zugabe des Herrn D. Schleiermacher, Bonn 1827). F. Chr. Baur, Primae rationalismi et supranaturalismi historiae capita potiora. P. II: Comparatur gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole. Tübingen 1827 (von ihm selbst ausführlich angezeigt im 1. Stück von Steudels Tüb. Ztschr. f. Theol. 1828 und vorbereitet durch P. I dieses Werks: De gnosticorum christianismo ideali. Tüb. 1827). Die Schriften Delbrücks und Baurs sind von K. J. Nitzsch in den Th. St. Kr. 1828 unter eingehender Bezugnahme auf Schleiermacher besprochen worden. Bretschneider, Ueber die Grundansichten der theologischen Systeme . . . der Hrn. Proff. Schleiermacher und Marheineke sowie des Herrn Dr. Hase, Leipz. 1828 (vorbereitet durch einen Aufsatz „Ueber das Prinzip der christlichen Glaubenslehre des Herrn D. Schleiermacher" im Neuen Journal für Prediger 1825, S. 1 ff.).

c) Aus der Literatur, die sich nicht ausdrücklich, jedoch eingehend oder in bemerkenswerter Weise mit Schleiermachers Glaubenslehre beschäftigt, seien genannt: Hegel in seiner Vorrede zu Hinrichs, Die Religion in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft, Heidelberg 1822. Christian Gottlieb Schmid, Religion und Theologie, Stuttgart 1822. Hase, De fide, Tübingen 1823. Steffens, Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, Breslau 1823. Schott, Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben, Jena 1826. Rust, De nonnullis quae in theologia nostrae aetatis dogmatica desiderantur. Erlangen 1828. Steudel, Ueber die Möglichkeit einer Annäherung u. s. w. (1. und 2. Stück der Tüb. Ztschr. f. Theol. 1828). Klaiber, Ueber Begriff und Wesen des Supranaturalismus u. s. w. (Studien der ev. Geistlichkeit Wirtembergs 1827 ff.). Knapp, Ist die Verschiedenheit der dogm.

sei wesentlich Philosophie. Allerdings fehlt auch die Behauptung nicht, es sei noch zu wenig Philosophie in dem Buch, oder doch zu wenig wahre Philosophie. Hegel ist mit vollem Ingrimm gegen Schleiermacher zu Felde gezogen. Er sah ja, daß dessen Streben, die Dogmatik rein und unabhängig von jeglichem philosophischen System, von jeder Metaphysik, zu halten, seinen Grund haben mußte in dem Zweifel an der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik überhaupt. Metaphysikfreie Dogmatik und philosophischer Kritizismus sind Korrelate; umgekehrt muß, wer eine wissenschaftliche Metaphysik, die eine Gotteslehre einschließt, für möglich hält, seine Dogmatik von dieser Philosophie abhängig machen. Und Hegel fertigt nun mit dem vollen Stolz des Mannes, der das abschließende philosophische System gefunden hat, den Agnostizismus seines Kollegen ab. Wie wir auch in der Gegenwart oft erfahren, daß erkenntnistheoretische Differenzen unausgleichbar sind, daß Theologen, die die Kantische Erkenntnislehre ablehnen, den Standpunkt ihrer Fachgenossen, die Kant hier folgen, einfach nicht verstehen, und ihnen, weil sie wissenschaftlich nichts von Gott aussagen zu können meinen, ohne weiteres vorhalten, sie könnten überhaupt nichts von Gott sagen, so war auch damals der Gegensatz zwischen Schleiermacher und Hegel nebst Hegels theologischen Schülern unversöhnlich. Viel bemerkenswerter ist, daß ein mit Schleiermacher auch theologisch in so vielem zusammenstimmender Freund wie De Wette es bedauert, daß Schleiermacher nicht die philosophischen Grundzüge vorausgeschickt habe, da er doch eine allgemeine religiöse Gefühlsbewegung der christlichen vorausschicke — Schleiermacher würde

---

Systeme kein Hindernis des Zwecks der Kirche? (ebenda 1828). Heinrich Schmid, Ueber das Verhältnis der Theologie zur Philosophie (Oppositionsschrift für Theologie u. Philos. 1828 I). Fries, ebenda II, 147 ff. Tzschirner, Briefe eines Deutschen, herausgeg. v. Krug, Leipz. 1828. In Betracht kommen natürlich auch die Dogmatiken der zwanziger Jahre.

Von den zahlreichen hierher gehörigen Schriften der dreißiger Jahre, die ja schon auf die 2. Aufl. der Glaubenslehre Bezug nehmen konnten, möchte ich hier nur auf eine, m. W. wenig beachtete, hinweisen: Heinrich Schmid, Ueber Schleiermachers Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion, Leipzig 1835.

dies freilich nicht zugegeben, sondern behauptet haben, schon der erste Teil seines Buchs stelle christlich-frommes Selbstbewußtsein dar, nur daß das spezifisch Christliche hier noch nicht so sehr hervortrete. De Wette dagegen sagt: „Dein erster Teil ist doch eigentlich philosophisch oder allgemein menschlich". [1]) In einem ähnlich weiten Sinn nimmt Baur das Wort philosophisch, sofern er alles, was nicht historisch in Religion und Theologie ist, so nennt. An sich ein nicht sonderlich anzufechtender Sprachgebrauch, zumal Baur die Scheidung, die Schleiermacher zwischen Religion und Philosophie vornehmen will, verstanden hat, und als in Schleiermachers Psychologie begründet zu erweisen sucht. [2]) Er gibt freilich nicht zu, daß diese Scheidung voll ausgeführt sei, und findet die Glaubenslehre von idealistischer Philosophie durchzogen. [3]) Rätze hat gegen jene Scheidung grundsätzliche Bedenken, [4]) wie auch Hase meint, da käme leicht die „doppelte Wahrheit" wieder, [5]) aber auf der andern Seite findet er in Schleiermachers Werk viel zu viel Philosophie, z. B. wenn er die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes angreift, wonach nicht der einzelne Mensch ihr Objekt sei. In der Tat wird es schwer sein, diesen Gedanken als notwendigen Inhalt des christlichen Empfindens zu erweisen; was Schleiermacher in diesem und ähnlichen Paragraphen gibt, ist vielmehr z. T. dialektische Spekulation oder spekulative Dialektik. Allerdings hat es ihm hier nicht an Verteidigern gefehlt; Wähner hat die Sache scharf ins Auge gefaßt und erklärt, es sei in dem Buch von der Philosophie lediglich instrumentaler Gebrauch gemacht; der sei aber auch nützlich und nötig. Jedoch namentlich über den Einfluß der philosophischen Kritik auf die Gotteslehre klagen auch viele andere; K. H. Sack meint, wenn Schleiermacher die Gotteslehre von allen anthropomorphischen Umhüllungen befreien wolle, so lasse sich „zeigen, daß diese absolute Reinigung unserer Vor-

1) Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. IV, 313.
2) Baur, Comparatur etc. 5.
3) Ebenda 10/11.
4) S. 25 ff.
5) De fide 22.

stellung von Gott weder etwas sehr Wünschenswertes noch überhaupt etwas Mögliches sei, weil eine menschliche Vorstellung in dem Maße leer wird, als sie von jedem endlichen Stoffe sich loszureißen strebt. . . . Der Mangel alles Bildlichen wird in diesem Falle unwahrer sein, als das unvollkommene Bildliche". [1]) Röhr spricht das konkreter und schärfer so aus: wenn in der Gottesvorstellung alle Analogien mit menschlichem Geistesleben sorgfältig vermieden würden, so könne man sich schließlich trotz Schleiermachers Protest Gottes Walten nur wie eine blinde Naturnotwendigkeit vorstellen.

Im Munde der meisten Theologen aber, die Schleiermacher vorhalten, seine Dogmatik sei großenteils Philosophie, bedeutet dieser Vorhalt etwas viel Tieferes, als dies, daß zu viel kritische Kunst im einzelnen aufgewendet werde: sie behaupten, das Fundament seiner Theologie sei eine bestimmte Philosophie. Mit Baur stimmen hier Bretschneider, Tzschirner, Steudel, Klaiber, Böhme u. a. überein; hinzu gesellt sich der Philologe Delbrück und der Philosoph Braniß. Daß ihnen Schleiermacher dann, weil sie ihm meist eine Abhängigkeit von Schelling zugeschrieben hatten, entgegenhält, Rust denke vielmehr an einen Einfluß — Jakobis [2]) (und jene Zeit hatte es noch im Gedächtnis, wie bitter gerade diese beiden Philosophen einander bekämpft hatten), ist keine üble Polemik, und wie recht er gegen Delbrück hatte, dessen Vermutungen über sein — Schleiermachers — philosophisches System er lächelnd abweist, [3]) sehen wir aus der Dialektik, die ja erst nach Schleiermachers Tode herausgegeben wurde und Delbrück nicht vorlag. Konnte man aus der Glaubenslehre die Philosophie Schleiermachers nicht erkennen, so konnte nicht viel von dieser Philosophie darin sein. Und wäre es die erste Schrift eines sonst unbekannten Mannes gewesen, hätte auch kaum die Kritik sich so einhellig auf diesen Punkt geworfen. Aber man kam ja von vorn herein mit solchen Fragen an das Buch heran, weil der Ver-

1) In einer Besprechung der 3. Ausgabe der Reden über die Religion Heidelb. Jahrb. 1822).

2) An Lücke 581.

3) An Lücke 651.

fasser der Reden über die Religion im Rufe eines Spinozisten stand und der Professor der Theologie Schleiermacher zugleich Philosophie las und ein anerkannter Philosoph war. So fiel die Frage nach dem philosophischen Einschlag in seiner Dogmatik für jene Zeit wesentlich mit der nach seinem Pantheismus zusammen, teilweise auch mit einer anderen, die uns sofort kommt, wenn wir hören, eine Dogmatik sei stark philosophisch: wie setzt sich der Mann mit den historischen Elementen des christlichen Glaubens auseinander?

II.

Der Theologe, dessen Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre sich wesentlich auf letzteren Punkt gerichtet hat, ist F. Chr. Baur. Während Heinrich Schmid findet, Schleiermacher habe in unzulässiger Weise das Historische ins Philosophische und Ideale hinaufgedeutet, will Baur im Gegenteil erweisen, daß die Glaubenslehre ideale Größen, die ihr von vornherein feststünden, unrechtmäßig dann mit empirisch-historischen Größen in eins setze. Daß Schleiermacher, im Gegensatz zu Rationalismus und spekulativer Theologie, zu einer entscheidenden Schätzung des Erlösers als geschichtlicher Gestalt gekommen war, ist uns etwas Geläufiges, und wenn Schleiermacher auch von den Reden über die Religion an bis zur Glaubenslehre nichts Systematisch-Theologisches veröffentlicht hat, was seinen Standpunkt sicher erkennen ließe, so sind wir doch geneigt, den Standpunkt von 1799 als den seiner Jugend anzusehen, den er bald, sicher schon als er die Weihnachtsfeier schrieb, verlassen habe. Daß Baur und Andre die Sache nicht so ansehen konnten, sondern zunächst Schleiermachers neue Schriften nach den Reden über die Religion auslegten, deren Veränderungen sie vielleicht kein großes Gewicht beimaßen, ist wenigstens begreiflich. Und so findet Baur in der Glaubenslehre idealen (idealistischen) Rationalismus (für den Supranaturalismus sei die äußere Autorität, die äußere Beglaubigung der göttlichen Offenbarung entscheidend; der vulgäre Rationalismus sehe als dem Christentum wesentlich nur solche Wahrheiten an, die der recht gebrauchten Menschenvernunft zu allen Zeiten hätten zugänglich sein

müssen; der ideale Rationalismus betone, daß Christus und Christentum aus dem Vorangegangenen nicht erklärt werden könnten, den Höhepunkt der Menschheitsentwicklung bildeten -- ohne daß doch hier ein absolutes Wunder angenommen werde). Offenbar ist diese Kategorie von vornherein nicht ohne besonderen Hinblick auf Schleiermacher aufgestellt, und in diesem idealen Rationalismus liegt nun das, weshalb Baur die Glaubenslehre mit gnostischen Systemen vergleichen zu können meint. Der Ausgangspunkt seiner Gedanken dabei ist, daß der Begriff der Frömmigkeit, ihre Arten, ihre Hemmungen, das Erlösungsbedürfnis, die notwendige Beschaffenheit eines vollkommenen Erlösers, daß dies alles von Schleiermacher festgestellt werde ohne daß er irgendwie Geschichtliches, Biblisches heranziehe. Das ist richtig, nur beweist die Darstellung des einen Elements ohne das andere noch nicht, daß in dem Dogmatiker selbst das eine sich unabhängig vom anderen herausgebildet habe. An Jesu Person, Leben und Lehre sind im Laufe der Jahrhunderte eine Fülle dogmatischer Gedanken, die an sich aus Philosophie, Psychologie u. s. w. stammen, angeknüpft worden, und wenn man sozusagen solche dogmatische Gedankengänge rückwärts geht, kann man oft einen langen Weg machen, ehe man auf das historische Element stößt. Das trat in der lutherischen Dogmatik nicht hervor, weil diese gleich anfangs eine Lehre von der Schrift zu bringen pflegte, aber Schleiermacher hatte recht, wenn er sagte: falls schon dies, daß man den Begriff der Erlösung konstruktiv feststellt, ehe man die Person Jesu ernstlich ins Auge gefaßt hat, einen zum Gnostiker macht, dann werde wohl auch der gute Heidelberger Katechismus um seiner konstruktiven Frage willen: Was für einen Mittler und Erlöser müssen wir dann suchen? nachträglich für gnostisch erklärt werden.[1]) Er hätte ebensogut Baur fragen können, ob denn Anselm ein Gnostiker sei. Der Gnostizismus, wenn man einmal so reden will, liegt doch erst darin, daß die historischen Momente gegenüber den idealen, philosophisch konstruierten ihre Bedeutung verlieren. Schleiermachers

---

1) An Lücke S. 625.

Darstellung schloß nicht, wie die der alten lutherischen Dogmatiker oder der Supranaturalisten der älteren Tübinger Schule, es von vornherein aus, daß es bei ihm so stand, aber sie erwies das auch allein noch nicht. Auch daß er die Religion zunächst als Inneres, Subjektives beschreibt und die Kirche aus diesem Inneren herauswachsen läßt, heißt noch nicht, daß der historische Teil der Theologie aus dem philosophischen hergeleitet werden müsse.[1] „Erstens", würde Schleiermacher erklärt haben, „kann Historisches meiner Ueberzeugung nach nie aus Philosophischem hergeleitet werden. Zweitens ist überhaupt kein dogmatischer Satz in meinem Sinne von einem anderen herzuleiten, also auch nicht ein Teil vom andern; denn alle Aussagen über fromme Gemütszustände sind einander koordiniert. Endlich ist mein erster Teil gar nicht im Sinne einer natürlichen Religion oder spekulativen Theologie gemeint." Und Baurs formell einleuchtendstes Argument ruht gleichfalls auf einer unbewiesenen Voraussetzung. Schleiermacher hatte von den bekannten drei Formen seiner dogmatischen Sätze (Aussagen über frommes Selbstbewußtsein, Gott und Welt) gesagt, die beiden letzteren enthielten grundsätzlich nichts, was nicht schon in den Sätzen der ersten Art liege. Hier will sein Gegner ihn sicher fassen: das Historische gehört zur Welt, also sind alle Historisches enthaltenden dogmatischen Sätze grundsätzlich entbehrlich. Aber wenn nun schon die Sätze der Grundform Historisches enthielten, wenn jeder Satz über christlich frommes Selbstbewußtsein der historischen Bedingtheit unserer Religion mehr oder weniger Rechnung tragen wird und muß? Und das ist wirklich Schleiermachers Meinung gewesen; ob er seine Glaubenslehre ganz danach gestaltet hat oder ob nicht doch der erste Teil stellenweise nach natürlicher Religion schmeckt, ist eine andere Frage. Doch Baur hat ihm ja nicht mangelhafte Durchführung eines dem historischen Charakter des Christentums entsprechenden Prinzips vorgeworfen, sondern ein dem widerstreitendes Prinzip; und das nachzuweisen ist ihm nicht gelungen, wie denn

1) So Baur S. 8.

auch in seinen folgenden Ausführungen sich allerlei — z. T. schon von Schleiermacher in den Sendschreiben an Lücke — berichtigte Mißverständnisse finden. Wo seine Angriffe auf Schleiermacher nicht auf jene Hauptdifferenz zurückgehen, hat er großenteils recht. Z. B. argumentiert Schleiermacher so [1]: völlige Vereinigung von Geschichtlichem und Urbildlichem (Idealem) kommt sonst nicht vor. Diese Vereinigung in Christus, die dem frommen Bewußtsein feststeht, ist das Wunder in dem „hier ein für allemal festgestellten Sinn" (d. h. kein absolutes, sofern in der Menschheit die Möglichkeit einer solchen Erscheinung gelegen haben muß). Wer sie nicht annehmen will, muß entweder das Urbildliche in Christus überhaupt leugnen und ihn als gewöhnlichen Menschen aus dem Vorangegangenen zu erklären suchen. Oder er muß das Unmögliche annehmen, daß aus der sündigen Menschheit ein reines Urbild hervorgegangen wäre. Da hält ihm Baur mit Recht entgegen: ebensogut wie das Wunder, das du annimmst, könnte man das als geschehen annehmen, was du zuletzt als unmöglich bezeichnest, daß nämlich in der sündigen Menschheit eben doch ein reines Urbild (perfecta integraque idea) aufgestiegen wäre. [2]) Schleiermacher ist also die versuchte Beweisführung für die Vereinigung des Geschichtlichen und Urbildlichen in Christus nicht gelungen, aber daß es sich bei ihm überhaupt im Grunde nur um einen idealen Christus handele, Erlöser und Erlösungsidee identisch seien u. s. w., den idealen Rationalismus oder Gnostizismus [3]) der Glaubenslehre nachgewiesen hat sein Gegner nicht. Daß Schleiermacher nichts der wüsten Mythologie der Gnostiker Vergleichbares hat, erkennt Baur natürlich durchaus an; seine Theologie mit der gnostischen zu vergleichen, muß aber jener Zeit überhaupt nahe gelegen haben; auch Scheibel hat es, wie Steffens zustimmend berichtet, getan. Wir würden diesen Vergleich eher bei einem anderen Produkt jener Tage wagen: man stelle neben die Aeonenreihen

1) Glaubenslehre [1]II S. 183, umgearbeitet in [2] § 93, 3.

2) S. 17.

3) Der Gnostiker, der besonders mit ihm parallelisiert wird, ist natürlich Marcion, um seiner Stellung zum A. T. willen.

der Gnostiker die Grundlehren der Hegelschen Logik. Baurs Einwendungen kehren dann z. T. wieder in dem Aufsatz Klaibers. Dieser Theologe hat darin ganz recht, daß von den Voraussetzungen aus, die er und Baur — und vor beiden schon Braniß — ihrem Gegner zuschreiben, es seltsam erscheint, daß das Ideal nicht erst am Ende der Menschheitsentwicklung erscheinen solle, sondern bereits vor 1800 Jahren erschienen sei. Aber die hier vorausgesetzte idealistische Entwicklungskonstruktion liegt bei Schleiermacher eben nicht vor.

III.

Noch ein Kritiker hat gefunden, daß bei Schleiermacher schließlich der historische Christus ganz verschwinde: Böhme. So vornehm die Polemik Baurs bleibt, so verbissen ist die seine. Jene Beobachtung steht bei ihm, wie alles, im Dienst des einen Zwecks: den unchristlichen Pantheismus des — von ihm persönlich geachteten — Berliner Theologen nachzuweisen. Die Glaubenslehre erscheint ihm deshalb als ein so besonders schlimmes Buch, weil der Verfasser darin seinen Pantheismus als mit der Kirchenlehre identisch aufzuzeigen sucht. Unter der Fülle von Beweisen, die für Schleiermachers Pantheismus hier beigebracht werden, findet sich Kleinliches und Beachtenswertes seltsam gemischt. Gleich der erste: weil für Schleiermacher Gott und Welt sich verhielten wie ungeteilte und geteilte Einheit, seien sie nicht wesentlich unterschieden — übersieht, daß Schleiermacher sagt, mindestens sei der Unterschied so zu fassen.[1]) Daß eine derartige Formel überhaupt Ausdruck einer dem christlichen Glauben zunächst fremdartigen Spekulation ist — es führt auch zu Schleiermachers ethischen Aussagen über Gott von ihr kaum eine Brücke —, soll dabei nicht geleugnet werden, aber Schleiermachers Gedanken weiter nachzugehen, ihn aus dem Ganzen zu verstehen, dazu macht Böhme nicht einmal einen rechtschaffenen Versuch. An dem Satze, die Frömmigkeit eines Pantheisten könne völlig dieselbe sein wie die eines Monotheisten,[2]) hat freilich nicht

1) [1] I S. 174, umgearbeitet [2] § 32, 2.

2) [1] I S. 68, abgeschwächt in [2] § 8 Zus. 2.

bloß er sich gestoßen; auch Wähner findet hier wenigstens eine Inkonsequenz; daß der Pantheismus als anerkannte Form der Frömmigkeit sich vom Monotheismus, wie Schleiermacher sagt, lediglich in spekulativer Hinsicht unterscheiden solle, stimme damit nicht, daß überhaupt, also auch hier nichts in der Glaubenslehre vorkommen dürfe, was nicht seinen notwendigen Ort im erregten Selbstbewußtsein habe. Worauf ihm Schleiermacher geantwortet haben würde: „Ich habe nicht gesagt, beide Frömmigkeitsarten seien gleichwertig, sondern die Frömmigkeit, des Pantheisten ist ceteris paribus dieselbe; es handelt sich gar nicht um zwei verschiedene Formen der Frömmigkeit und der Ausblick ins Spekulative gehört streng genommen nicht in die Glaubenslehre.“ Von größerem Wert sind Böhmes Einwendungen dort, wo er auf die Behandlung der Sünde (mit der Realität des Bösen räume Schleiermacher auch den Ernst des Gewissens hinweg, und die moralischen Kräfte, wie auch der hl. Geist, erschienen schließlich beinahe als kosmische Agentien), der göttlichen Eigenschaften (die Schleiermacher wesentlich auf die Allmacht reduziere, da Gott, je charakteristischere Eigenschaften man ihm zuschreibe, sich desto schärfer von der Welt unterscheiden würde) und der individuellen Unsterblichkeit zu sprechen kommt; auch darin dürfte er recht haben, daß die kirchlichen Formeln, an die Schleiermacher oft stärker anknüpft als an biblische, eher Pantheistisches zulassen als diese. Daß der Pantheismus — wir würden hier eher sagen: Monismus — das geschlossenste und, soweit es auf den Verstand allein ankommt, befriedigendste System sei, erkennt Böhme dabei durchaus an. Hier stimmt er mit dem Kritiker zusammen, der es gleichfalls vor allem auf Schleiermachers Pantheismus abgesehen hat, mit Delbrück. Vor dem Widerspruch, daß konsequentes Denken zum Spinozismus führe und unser sittliches Bewußtsein uns den Freiheitsglauben nicht aufgeben lasse, beugt er sich als vor einem Geheimnis, aber um so eindringlicher warnt er vor den sittlichen Gefahren, die im Spinozismus lägen. Schleiermachers Pantheismus erscheint ihm nun beinahe als etwas noch Schlimmeres. Er vergleicht ihn nämlich mit der Gotteslehre von Fichte und

Spinoza. Für Fichte sei Gott die sittliche Weltordnung und wer ihm Bewußtsein, Persönlichkeit beilege, erscheine danach als ein Götzendiener, also auch Spinoza. Aber Fichte habe doch freie Selbsttätigkeit als das Höchste erkannt, und sofern er Gott diese beilege, wäre er in den Augen des absolut deterministisch denkenden Spinoza ein Götzendiener gewesen. Schleiermacher scheide vom Spinozischen Gottesbegriff das Moment der Ausgedehntheit, vom Fichteschen das der Selbsttätigkeit aus, gehe also in der Entmenschlichung Gottes noch weiter.[1]) Was der Delbrückschen Kritik, so sehr sie gelegentlich durch ihren advokatorischen Charakter abstößt, doch immer wieder einen gewissen Reiz gibt, ist — abgesehen davon, daß er gelegentlich Schleiermachers Schreibweise wirklich witzig behandelt, so z. B. wenn er einen Satz mit vielen Negationen wie eine algebraische Gleichung nimmt, „deren Lösung einige Umformung des Gegebenen nötig macht" — vor allem dies: er sucht zu zeigen, die bei Schleiermachers Theologie allein mögliche Frömmigkeit entferne sich stark von der christlichen. Hier hat er oft übertrieben, aber bisweilen hat er den Scharfblick, den manchmal fromme Laien gegenüber verklausulierten theologischen Formulierungen haben. Behauptet haben noch viele, Schleiermacher sei Pantheist, aber was sie beibringen, geht über Böhmes und Delbrücks Material nicht hinaus. Und gerade diese schwierige Frage, inwiefern wirklich von einem Pantheismus Schleiermachers geredet werden dürfe, umfassend zu erörtern, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Die Formel, die ich für zutreffend halte, religiös sei Schleiermacher Theist gewesen, wissenschaftlich Monist (d. h. bestrebt in aller wissenschaftlichen Welterklärung die Prinzipien der Kontinuität und Immanenz nicht zu verletzen) wird nur dem die Schleiermachersche Position als haltbar erscheinen lassen, der selbst es für möglich hält, daß zwei mindestens inkommensurable, wenn nicht einander widerstreitende Betrachtungsweisen so nebeneinander hergehen. Merkwürdig ist, daß Delbrück, der selbst so stand, das Entsprechende bei Schleiermacher nicht heraus spürte, sondern immer nur auf den Spinozisten los-

1) S. 96/97.

schlug. Und Schleiermacher hatte doch deutlich genug gesagt, daß er wenigstens die Tendenz habe, seine Glaubenslehre von philosophischer Beeinflussung frei zu halten, und diese Tendenz konnte bei ihm nicht aussichtslos sein, wie bei Vertretern eines intellektualistischen Religionsbegriffs. Sondern er hatte ja seine psychologische Theorie der Religion, seine Ueberzeugung von ihrem Gefühlscharakter energisch in den Vordergrund gerückt. Freilich hat gerade diese Theorie wiederum eine Fülle von Kritik und Widerspruch hervorgerufen.

IV.

Und nicht alle Zustimmung, die sie fand, würde Schleiermacher selbst willkommen gewesen sein. Die Baursche ist daran geknüpft, daß statt Gefühl ja auch gesagt sei „unmittelbares Selbstbewußtsein". So gewiß nun Schleiermacher es sich gefallen lassen mochte, daß sein „scharfsichtiger Analytiker" in Schwaben die Tendenz betonte, die Religion aus dem Innersten des Menschen erwachsen zu lassen, und so gewiß der Verfasser der Glaubenslehre — hierin doch anders urteilend als der Redner von 1799 — mit Baur darin übereinstimmte, daß normaler Weise die Frömmigkeit nicht ohne Wissen und Handeln bleibe, in der Beeinflussung von beidem sich erweisen müsse, es liegt doch auf der Hand, daß bei der Wendung, die Baur der Schleiermacherschen Religionstheorie gibt, ihr eigentliches Pathos, der Protest gegen Intellektualismus und Moralismus, der Primat des Gefühls, zurücktritt.

Gerade diese von Baur ohne Widerspruch hingenommene und benutzte Gleichsetzung von Gefühl und unmittelbarem Selbstbewußtsein, der ganze nicht völlig gleichmäßige und oft nicht klar scheinende psychologische Sprachgebrauch Schleiermachers hat Andere seiner Religionstheorie vorwerfen lassen, hier seien in unerlaubter Weise verwandte Begriffe in eins gesetzt. So schon Hase in seiner Tübinger Habilitationsschrift.[1] Am eingehendsten ist diese Sache von Bretschneider behandelt worden; zwar liegt

1) De fide 27.

bei ihm darin ein Mißverständnis vor, daß er bei „unmittelbarem Selbstbewußtsein“ an eine dem Menschen angeborene Anlage, etwas ihm von Natur Innewohnendes denkt, aber wenn er die Gleichsetzung von Gefühl und unmittelbarem Selbstbewußtsein überhaupt angreift, weil das Gefühl ein zwar im allgemeinen, aber nicht stets von Bewußtsein begleiteter Zustand der Seele sei, so war der genauere Sprachgebrauch offenbar auf seiner Seite und Schleiermacher hat, obwohl er bei dem seinen blieb, nichts eingewendet.[1] Ganz ähnlich meint Steudel, Gefühl der Abhängigkeit und Bewußtsein der Abhängigkeit seien ebenso wenig dasselbe, als das Ausgestattetsein mit einem Gewissen schon Gewissenhaftigkeit sei, sondern es müsse die Anerkennung der Gültigkeit der Abhängigkeit hinzukommen. M. a. W. Schleiermacher habe dem möglicherweise unbewußten und jedenfalls noch einen sittlich indifferenten Naturvorgang darstellenden Gefühl mit Unrecht so hohe religiöse Bedeutung beigelegt. Daß es eine Frömmigkeit gebe, die an sich betrachtet weder Wissen noch Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls sei, leugnen Schwarz und Rust nicht; nur sei dies die Frömmigkeit des Kindes und die des Erwachsenen solle darüber hinauswachsen; Rust ist dabei ganz überzeugt, Schleiermacher, dem, wie er bekenne, in der frühen Kindheit die Frömmigkeit so tief eingepflanzt worden sei, habe eben deshalb diese nun einmal in seiner Seele wohnende Art von Frömmigkeit für den Normaltypus gehalten. Andere Theologen aber werfen die Frage, ob die Schleiermachersche Schilderung vielleicht für eine Vorstufe der Frömmigkeit zutreffe, nicht erst auf, sondern polemisieren schlechthin dagegen, daß die Religion so wesentlich ins Gefühl gesetzt werde. Katze geht hier am weitesten: ursprünglich kann das Gefühl „offenbar nur durch irgend eine Art von Erkenntnis hervortreten, denn wie will man von einem Gegenstand, von dem man nichts weiß, etwas fühlen?“[2] Bretschneider gibt zwar für die sinnlichen Gefühle zu, daß das Wissen um die Ursache des Gefühls später kommen könne, als das Gefühl selbst; aber bei dem höheren Selbstbewußtsein,

1) An Lücke S. 584.
2) S. 13.

wie Schleiermacher es nennt, bei den geistigen Gefühlen, „die sich auf Vernunftvorstellungen oder Ideen beziehen," sei es anders. Auch wenn der noch unerkannte Gott Gefühle im Menschen erregte, würden sie doch Frömmigkeit erst in dem Augenblick, wo man diese Eindrücke auf die Idee Gottes bezöge, „erst mit dem Bewußtwerden der Idee entsteht die Frömmigkeit." Ohne die Gottesidee könne man ja auch die Einwirkungen Gottes, die wir erfahren und die in uns Frömmigkeit erwecken sollen, vom Teufel oder sonst woher ableiten. Wenn Schleiermacher die Frömmigkeit als ein sich von Gott abhängig Fühlen definiere, so müsse eben entweder die Idee Gottes schon gefaßt sein, oder wir müßten jedes Abhängigkeitsgefühl, gleichviel wovon, schon für Religion erklären.

Man sieht, daß die Differenz zwischen Schleiermacher und Bretschneider sehr tief geht. In Schleiermachers Religionspsychologie ist es gerade der Hauptgedanke, daß das Gefühl als eine seelische Urtatsache die nachher auseinander tretenden Elemente noch ungeschieden in sich enthalte. Scheidungen, wie sie Bretschneider vornimmt, sind da genau so problematisch, wie für Luthers *fides* die Zerlegung in *notitia, assensus* und *fiducia*. Nämlich so wenig sich leugnen läßt, daß logisch die *notitia* Voraussetzung von *assensus* und *fiducia* ist, speziell die Gottesidee die Voraussetzung aller auf Gott gerichteten Gefühle, so sicher ist, daß Bretschneiders und der altlutherischen Dogmatiker Verfahren, aus dem logischen Prius nun ohne weiteres ein psychologisches, ein zeitliches zu machen, eine Erschleichung bedeutet, falls nicht gegen Schleiermacher und Luther nachgewiesen wird, daß, was sie als faktisch zunächst unzertrennbare psychische Einheit fassen, es doch nicht ist. Sollte ein solcher Beweis möglich sein, so hat ihn doch jedenfalls Bretschneider nicht erbracht. Denn auch sein weiteres Argument, die Vernunft könne im ontologischen und moralischen Beweis die Gottesidee erreichen, ohne daß sie dabei eines Gefühls bedürfte — dieses komme vielmehr erst nach — trifft Schleiermacher nicht wirklich: zugegeben, daß solche Beweise wissenschaftlich stichhaltig seien — was Schleiermacher bezweifelt haben würde —, so wäre doch das durch sie erzeugte

Wissen, so lange es sich nicht mit frommem Gefühl verbindet, von ihm nicht als Religion anerkannt worden. Bretschneider wollte nicht Intellektualist sein; wenn er auch die Frömmigkeit als ein Wissen von Gott beschreibt, das mit Abhängigkeitsgefühl und dem Willen, entsprechend zu leben, verbunden sei, und an der alten Definition modus deum cognoscendi ac colendi nicht viel auszusetzen hat, so soll doch das Moment des Wissens vor den anderen keinen Vorzug haben. Im Gegenteil, es bekommt schließlich der Wille einen gewissen Primat. Grundton der Frömmigkeit sei, da das Gemüt zu verschiedenen Zeiten von der Gottesidee verschieden stark affiziert werde, das fromme Handeln. Frömmigkeit ist da, wo Wissen und Gefühl stark genug sind, zum Tun des Gotteswillens zu treiben, und ist nur in dem Maße vorhanden, als sie sich im Tun darstellt. Wer nun daran denkt, daß die Polemik der Reden über die Religion sich gegen Intellektualismus und Moralismus auf religiösem Gebiete gleichermaßen richtete, und daß beide in der Tat oft zusammengehen, wird leicht sagen: ob Bretschneider mehr in jener oder mehr in dieser Richtung von Schleiermacher abweichen mag, er bleibt ein Vertreter des seit Schleiermacher veralteten, durch ihn überwundenen Verständnisses der Religion. Vorausgesetzt ist dabei nur, daß Schleiermacher nicht bei Bekämpfung seiner Gegner in den entgegengesetzten Fehler verfallen ist. Und viele halten ja seine Theorie der Religion, wie sie in den Reden dargestellt und in der Glaubenslehre doch nicht erheblich verändert ist, gleichfalls für einseitig. Sie haben, mögen sie auch die Polemik A. Ritschls gegen Schleiermachers Darstellung der Religion als einer Art des Kunstsinns nicht für überall richtig und billig halten, doch Bedenken gegen Schleiermachers Auffassung, es liege in der Religion zunächst ein sittlich indifferentes Empfindungsleben vor, weil da jedenfalls nicht von Religion in unserem Sinne die Rede sei. Diese werden meinen, daß Bretschneider hier eine wirkliche Schwäche seines Gegners bemerkt hat. Der nüchterne Ethiker kämpft gegen den Romantiker — denn das ist Schleiermacher doch immer einigermaßen geblieben. Tzschirner, der, wie auch Chr. G. Schmid, die Religion als Gesinnung faßt und

damit offenbar etwas Aehnliches sagen will, wie Bretschneider, ist sich dieses zeitgeschichtlichen Hintergrunds des Streites wohl bewußt gewesen; er stellt Schleiermachers Begründung des Christentums als die ästhetische mit der Schellingschen Philosophie in einen internationalen Zusammenhang der Romantik hinein.

Es handelt sich bei dieser Polemik Bretschneiders und Tzschirners eigentlich schon nicht mehr um die psychologische Richtigkeit der Schleiermacherschen Religionstheorie, sondern wesentlich um ihre praktischen Konsequenzen. Man fürchtet einen schrankenlosen Subjektivismus. Wenn man behaupte, daß etwas darum geglaubt werden soll, weil es das Gemüt erregt und bewegt, so mache man den Glauben von der Phantasie abhängig. Wollte jemand sagen, von diesem Einwand werde nicht einmal der Schleiermacher von 1799 getroffen, da bei ihm doch eben von „Glauben" eigentlich nicht die Rede sei, sondern rein von Gefühlsregungen, so wäre dabei übersehen, welche Rolle gerade damals für Schleiermacher die Anschauung neben dem Gefühl spielte. Und man denke an die Stelle von der Toleranz des wahrhaft Religiösen, der sich bewußt sei, daß seine Religion nur eine unter unendlich vielen ist: Andere können ganz entgegengesetzte religiöse Ansichten haben, „im Unendlichen steht alles Endliche ungestört neben einander, alles ist eins und alles ist wahr".[1]) Da würde freilich gelten: ist alles wahr, so ist auch — um nicht zu sagen: alles falsch, so doch: alles fraglich; danach wäre die Religion nicht bloß allen sittlichen, sondern auch allen „Wahrheitsfragen" gegenüber indifferent, und unendliche Verschiedenheit der Religion das Wirkliche und Erwünschte. So steht bekanntlich der Verfasser der Glaubenslehre nicht mehr. Erstens mags zwar unendliche Verschiedenheit im einzelnen geben, aber diese in den Reden so betonte Verschiedenheit tritt zurück gegenüber der Tatsache, daß die in derselben Kultur und religiösen Tradition erwachsenen Menschen doch weithin dieselben Anregungen für ihr religiöses Fühlen erhalten; so verschieden die Religiosität der evangelischen Christen sein mag, wir haben doch dieselbe Religion.

---

1) Ausgabe von Otto [1]S. 37, [2]S. 41.

Zweitens hat Schleiermacher anerkannt, daß, sofern die Frömmigkeit sich schließlich in bestimmten Gedanken und Sätzen ausspricht, diese unserer sonstigen Erkenntnis nicht widersprechen sollen. Ob der Grund der ist, daß sie es nicht können, weil der Ausgangspunkt verschieden sei und die Formulierung unter verschiedenen Gesichtspunkten erfolge — so wird man Schleiermachers Gedanken hierüber aus der Glaubenslehre wiedergeben dürfen, die natürlich auf ganz bestimmten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ruhen — oder ob sie es nicht dürfen, sodaß in dem Falle eines Widerspruchs Philosophie und Theologie, Wissenschaft und Religion einander berichtigen, an einander so lange herumstimmen müssen, bis die Dissonanz verschwunden ist — so hat er es in dem bekannten Brief an Jacobi ausgedrückt —, beides gibt dasselbe Resultat: Subjektivismus in dem Sinn, wie er sich bei dem Redner von 1799 konstatieren läßt, kann hier nicht behauptet werden. Vorgeworfen worden ist er ihm trotzdem mehrfach, schärfer als von Tzschirner z. B. von Rust: Schleiermachers Theorie beraube die Religion ihrer Würde, denn diese beruhe auf ihrer Wahrheit. Kennzeichen der Wahrheit aber sei Unveränderlichkeit und Klarheit; für beides gebe das Gefühl keine Gewähr; so schwinde alle Wahrheitsgewißheit (fides cognoscendi); dieser Subjektivismus erinnere an Protagoras und die Kyrenaiker. Das Heidentum mit allem möglichen superstitiösen Wesen werde so ins Christentum wieder eingeführt. Für Rust ist nämlich das Heidentum geradezu die Religion des Gefühls, das Judentum die des Verstandes, das Christentum die der Vernunft, wobei die Vernunft gedacht ist als eine höhere Einheit dessen herstellend, was im Gefühl verworren beisammen war und dann vom Verstande gesondert wurde. Ganz aus dem Christentum verbannen will übrigens Rust das Gefühl nicht, er will kein Rigorist sein; es ist gut zur Ausschmückung, ut delectatione quadem religiosi fruantur. Klaiber meint ebenfalls, wie auch einmal Bretschneider, für Schleiermacher falle Gott mit der Idee des Göttlichen zusammen, aber diese Umsetzung ins Subjektive löse die Religion auf. Sack hat — formell den Reden über die Religion gegenüber, die nach seiner Meinung eigentlich Reden über die Reli-

giosität heißen müßten, aber es trifft wesentlich auch die Glaubenslehre — ebenfalls das Bedenken des Subjektivismus, daneben ein anderes: in dem Maße, als man das Wesen der Religion ins Gefühl für das Unendliche setze, habe man weder eine Sicherheit gegen einseitige Ausbildung dieses Gefühls zu krankhafter Reizbarkeit, die bei Ungebildeten in Schwärmerei hineinführen müsse, noch auch nur eine Sicherheit für die Selbständigkeit der Religion; man könne dann denen nichts entgegenhalten, die alle ihre Anlagen in harmonischem Zusammenhang entwickeln, weder ihr Forschen noch ihr Handeln kalt und ohne Gefühl sein lassen wollen, nun aber auch behaupten: damit haben wir schon Religion und brauchen nicht noch besonders eine solche im herkömmlichen Sinn. Schleiermacher hat nun freilich die Religion nicht als Gefühl schlechthin, sondern als ein ganz bestimmtes Gefühl bezeichnet, und diese Bestimmung ist in der Glaubenslehre schärfer geworden als in den Reden.

V.

Aber gerade an diesem Punkt setzt der heftigste Angriff ein, den seine Religionstheorie erfahren hat, der Hegels. Vom tieferen Grund des Zusammenstoßes der beiden Männer war schon oben die Rede; was unentschuldbar bleibt, ist, daß der große Philosoph hier in seiner Polemik den Ton gewisser Berliner Kirchenzeitungen vorweggenommen hat. Konsequenz bestreitet er seinem Gegner nicht, dessen Philosophie (er nennt Schleiermacher nicht ausdrücklich) den Satz vertrete, daß der Mensch von Gott und dem, was an sich ist, nichts wissen könne. „Wenn die Religion die Ehre und das Heil des Menschen darein setzt, Gott zu erkennen, . . . so ist in dieser Philosophie im ungeheuersten Gegensatz gegen die Religion der Geist zu der Bescheidenheit des Viehs als seiner höchsten Bestimmung verkommen, nur daß er unseliger Weise den Vorzug besitzt, noch das Bewußtsein über diese seine Unwissenheit zu haben.“ Aber wenn man einmal so stehe, dann sei natürlich der Ort, wo dem Geist „das Substantielle begegnete, das Ewige an ihn käme,“ nur die Region des Gefühls; denn hier sei die Gegenständlichkeit und Bestimmtheit

nicht da, die das Wissen fordere. Dann wolle man an Intensität und Innerlichkeit der Religion ersetzen, was an Extensität und Inhalt fehle; aber „der natürliche Mensch, das ist der Mensch in seinen natürlichen Gefühlen, vernimmt nichts vom Geiste Gottes." Soll das Gefühl die Grundbestimmung des Wesens des Menschen ausmachen, so ist er dem Tiere gleichgesetzt, und es ist wiederum ganz folgerichtig, wenn man die Religion im Gefühl der Abhängigkeit sucht, und „so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich . . Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird. Der Geist aber hat in der Religion vielmehr . . . das Gefühl seiner göttlichen Freiheit." Gewiß solle die Religion wie Pflicht und Recht auch Sache des Gefühls werden, aber nicht aus dem Gefühle geschöpft sein, sondern ihr objektiver Inhalt solle an und für sich gelten. „Was ist eine Theologie ohne Erkenntnis Gottes? Ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle." Welche ebenso boshafte Antwort übrigens Wähner auf die Worte dieser Polemik vom Hunde gegeben hat, lese, wer will, im Hermes 1824, Bd. 23, S. 305 selbst nach.

Was aber Hegel anerkannt hat, daß nämlich Schleiermacher von seinen Voraussetzungen aus das fromme Gefühl eben als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit habe bestimmen müssen, das ist Anderen gerade fraglich: Rätze hat gegen kein Stück des Schleiermacherschen Systems so viele Bedenken wie gegen das „originelle Abhängigkeitsgefühl"; er vermutet einen Zusammenhang zwischen dieser Lehre Schleiermachers und der von der Erwählung, deren Erörterung und Verteidigung durch Schleiermacher damals viel Aufsehen und namentlich in lutherischen Ländern Polemik veranlaßt hatte. Bretschneider glaubt hier wiederum ungenaue Psychologie nachweisen zu können. Gefühl absoluter Abhängigkeit und Gefühl der Abhängigkeit von Gott seien nicht dasselbe. „Das Gefühl sagt nichts aus als die gegenwärtige Hemmung;" ob sie in Zukunft überwunden werden kann, ergibt erst das Nachdenken. Abhängigkeitsgefühl ist also immer relativ (Bretschneider hätte ebensogut sagen können: immer

absolut); von ihm zur Frömmigkeit führt nur die Gottesidee; ohne sie kann es, wie an Naturforschern zu sehen ist, auch in Materialismus enden. Stärker als die weiteren Einzelheiten dieser Polemik (daß auch viele innerweltlichen Vorgänge dem Menschen absolut keine Gegenwirkung verstatteten, umgekehrt auch dem Willen Gottes in uns ein Widerstreben begegne, nämlich in der Sünde) interessiert ihre schließliche Wendung: die „einfache und absolute Unendlichkeit" von der Schleiermacher spreche ([1] I § 9, 3) noch ohne die göttliche Weisheit und Güte müsse nicht Vertrauen, sondern Furcht einflößen (wogegen Schleiermacher freilich hätte sagen können: von der spezifisch christlichen Färbung der Frömmigkeit habe ich hier eben noch nicht gesprochen), und die absolute Abhängigkeit könne die Stimmung der Liebe nicht aufkommen lassen. Die der Dankbarkeit wohl, aber in dieser könne Egoistisches liegen. Auch Steudel meint, so werde die Persönlichkeit vernichtet, deren freie Hingabe im Christentum gefordert werde; der Spruch, daß die völlige Liebe die Furcht austreibe, wird von mehreren Kritikern zitiert unter Hinweis darauf, daß absolute Abhängigkeit und Furcht Korrelate seien. Delbrück gibt der Sache z. T. eine mehr philosophische Fassung; das hängt mit seiner oben besprochenen Polemik gegen den Spinozismus Schleiermachers zusammen. Röhr will zeigen, daß das Wesen des Religiösen gerade in einem Erhoben- und Belebtsein bestehe, und sucht das sogar an der Demut zu erweisen.

Und wie nun Schleiermachers inhaltliche Bestimmung des frommen Gefühls, so ist auch angefochten worden, was er über das Verhältnis dieses Gefühls zu unserem übrigen seelischen Leben sagt. Bretschneider hat hier wiederum zu erweisen gesucht, daß Schleiermacher psychologisch Unmögliches verlange. Daß ein Gefühl ganz ununterbrochen im Menschen sein solle, sei eine unmenschliche Forderung, wie er an Beispielen dartut. Braniß hat mit außerordentlichem Scharfsinn gerade an diesem Punkte kritisch eingesetzt. Sofern er nun überhaupt oft einfach von Schleiermachers Prämissen aus kunstvoll den Leser immer weiter in das Land begrifflichen Denkens hineinführt, und nur zeitweise stehen bleibt und fragt: Geht Schleiermacher auch

hierher mit? und wenn nicht, warum nicht? und schließlich bescheiden sagt, er habe kein weiteres Urteil zu fällen, ist seine Kritik wirklich in einem vornehmen Stile gehalten; und selbst wenn er irrtümlich von dem Wege, der sich von Schleiermachers Voraussetzungen aus ergab, weit abgeraten sein sollte, bleibt sein Buch an sich eine respektable spekulative Leistung, der nachzudenken sich lohnt. Aber zum Teil hat er allerdings von Formulierungen aus argumentiert, die sich nur in der 1. Auflage finden und für Schleiermacher entbehrlich waren (§ 10, entsprechend dem § 5 der zweiten, heißt dort: „Die Frömmigkeit ist die höchste Stufe des menschlichen Gefühls, welche die niedere mit in sich aufnimmt, nicht aber getrennt von ihr vorhanden ist" — zur Weglassung der Worte vom Aufnehmen der niederen Stufe ist Schleiermacher gewiß wesentlich durch die Branißsche Kritik veranlaßt worden). Zum Teil aber würde zu klarer Darlegung der Differenzen zwischen beiden Männern soweit in spekulative Fragen eingegangen werden müssen, daß eine Erörterung ihres Verhältnisses zu einander eine Aufgabe für sich bilden müßte, zumal Braniß, der keineswegs auf alle Probleme der Lehre Schleiermachers eingehen wollte, doch eine Fülle von wichtigen Fragen berührt hat: den Begriff der Offenbarung (bei dessen Behandlung seiner Meinung nach Schleiermacher eine spezifische Würde für Christus nicht festhalten kann), den der Sünde, das Verhältnis von Religion und Philosophie, das von Erlösungsidee und historischer Erlöserperson. An vielen Punkten gelingt es ihm, Schwierigkeiten aufzuzeigen; ein Mann, dessen Theologie eher fertig war als seine Philosophie — und so kann man doch, wenn man es grob ausdrücken will, von Schleiermacher sagen — wird vor dem Konsequenz suchenden philosophischen Kritiker nicht überall bestehen. Branißens Welt ist klarer, die Schleiermachers farbiger.

VI.

Soweit wir die über Schleiermacher ergangene Kritik bisher besprachen, galt sie größtenteils der Einleitung seines Buches. Natürlich ist aus dieser noch manches angefochten worden, so namentlich die Zurücksetzung des Judentums. Schleiermacher hat

selbst gemeint, die Kritiker hätten sich zu sehr auf die Einleitung geworfen, und hat das bedauert.[1]) An beachtenswerter Kritik einzelner Stücke der eigentlichen Dogmatik hat es allerdings nicht so ganz gefehlt, außer bei Wähner, den Schleiermacher selbst nennt[2]) (er hat u. a. die Erbsündenlehre als nicht widerspruchsfrei erwiesen), namentlich bei Bretschneider. Folge gegeben hat Schleiermacher im ganzen dieser Kritik nicht. Und daß zumal der Christologie gegenüber jeder Rationalist Widerspruch erhoben haben wird, und wieso, können wir uns leicht denken. Im ganzen ist diese Kritik des Einzelnen für uns in der Tat nicht von demselben Interesse, wie die der in der Einleitung vorgetragenen — wir würden sagen: religionsphilosophischen — Grundanschauungen Schleiermachers. Nur auf einige wenige Punkte sei hier aufmerksam gemacht. Wie er die Erlösungslehre der Rationalisten gewiß vielfach als pelagianisierend bezeichnet hätte, so findet Bretschneider die scharfe Entgegensetzung des sinnlichen und des höheren Selbstbewußtseins, noch abgesehen von ihrer psychologischen Unmöglichkeit, geradezu manichäisch. Umgekehrt hat Steudel Bedenken gegen Schleiermachers zu milde Auffassung der Sünde, die als ein bloßer Durchgangspunkt zur Erlösung erscheine; in die Teilnahme an der Erlösung werde man dann mehr hineingezogen, als daß man durch Kampf hindurch nach tiefer Demütigung im Glauben sich ihrer getröstete.[3]) Auch Schwarz fürchtet, bei Schleiermachers Beseitigung des Zornes Gottes und seiner ganzen Theorie des Bösen werde der Ernst des Gewissens leiden. Wenig erheblich ist Bretschneiders Einwand gegen die Art, wie Schleiermacher begründe, daß Adam gesündigt habe und Christus sündenfrei geblieben sei: liege das an der Adam nicht zureichend mitgeteilten Gnade, so „hätte der Schöpfer sich selbst durch seine anfängliche Kargheit die Mühe der Erlösung durch Christum gemacht und sich dieselbe wohl billig sparen können und sollen.“ Das besagt insofern nichts, als es nicht bloß Schleiermachers Lehre trifft, sondern alle christ-

1) An Lücke 635.
2) Ebenda 647.
3) Tüb. Ztschr. I, 118.

liche, da hier stets die Allmacht und Gnade Gottes mit der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen in ein kompliziertes Verhältnis kommen. Ernstlichere Beachtung verdient, wie Bretschneider Schleiermacher, wenn er konsequent bleiben wolle, in den Apollinarismus hineinzunötigen sucht. Er selbst entgeht den Schwierigkeiten dieser Art, da er Christus nicht ohne inneren Kampf sein läßt. Röhr hat Schleiermachers apagogischen Beweis für die Notwendigkeit der Verbindung des Geschichtlichen und Urbildlichen in Christus bekämpft. Schleiermacher sage, ein solches Ideal habe die sündige Menschheit nicht von sich aus erzeugen und aus einem bloß urbildlichen, d. h. aus einem idealen Christusbild ohne geschichtliche Wirklichkeit habe sich das Christentum nicht entwickeln können. Nun zweifle er, Röhr, nicht daran, daß Jesus wirklich gelebt habe; aber wenn in der verderbten Menschenseele ein Ideal rein erfaßt werden könne, warum solle es sich da nicht an sich auch darin habe bilden können? Und da die Sünde nicht wirklich ausgerottet sei, könne man aus der unvollkommenen Kirche auch nicht darauf schließen, daß Gott vollkommen geschichtlich geworden sei. Ohne Schleiermachers Auffassung von Christus aber die Entstehung des Christentums aus einem frommen Betrug herleiten müsse man auch nicht, denn Christus habe sich selbst gar nicht für vollkommen gehalten und ausgegeben. Sittliches Ideal sei er uns, nach den vorliegenden Nachrichten. Steudels Polemik kommt von der anderen Seite her: er mag Christo nicht die geringste Irrtumsfähigkeit zutrauen; wenn Christus, den doch Schleiermacher selbst von volkstümlicher Bestimmtheit frei denken wolle, den Engelglauben sich naiv angeeignet haben solle, so habe er also eine Ueberzeugung im engeren und eine im weiteren Sinne gehabt. Der Schleiermachersche Glaube gebe uns dann so wenig Sicherheit für die Wahrheit aus dem Munde Jesu, daß der Supranaturalist unmöglich zufrieden sein könne, „er setze denn voraus, daß in diesem neuen Glauben der Paraklet erschienen sei, welcher uns in alle von Christo nicht nur nicht mitgeteilte, sondern auch von ihm selbst nicht erkannte, sogar mißkannte Wahrheit zu leiten hat." Das Streben Schleiermachers, Christus als wirklichen

Erlöser darzustellen, erkennt er dabei an. Zwar werde die Sünde vom Supranaturalisten und von Schleiermacher verschieden gefaßt, „aber auch wer über die Krankheit verschieden denkt, wird schon das Rechte finden, wenn er überhaupt nur zum richtigen Arzt geht.“ Klaiber hat freilich gemeint, daß Schleiermacher von seinen — sagen wir kurz: monistischen — Voraussetzungen aus zu seiner Christologie eben konsequenterweise nicht hätte kommen dürfen, so wie Delbrück es nicht versteht, daß Schleiermacher mit seinen Grundanschauungen das Maß von Unsterblichkeitsglauben vereinbart, das er doch immerhin verkünde.

VII.

Ueberblicken wir zum Schluß noch einmal im ganzen die Aufnahme, die Schleiermachers Werk gefunden hat, so gewinnt man den Eindruck: bei aller Anerkennung für die Bedeutung des Buchs und seines Verfassers hat die Ablehnung überwogen. Oder vielmehr: sie ist stärker zu Worte gekommen. Was wir hören, sind ja immer nur einzelne Stimmen, und selbst wenn es solche von Schulhäuptern und Parteiführern sind, bleibt zu fragen, ob nicht in ihrer Gefolgschaft mancher vom Geiste Schleiermachers stärker berührt wurde. Der Einfluß, den heute die Rezensionen solcher Kirchenzeitungen haben, die wesentlich Parteiblätter sind, war ja damals noch lange nicht so weitreichend. Immerhin wurde das wesentlich ablehnende Urteil von Männern wie Bretschneider, Röhr, Steudel, oder Hegel, sicher mehr beachtet als das der großenteils Zustimmenden, und eine so beachtenswerte Zeitschrift wie die Winersche hat sich überhaupt nicht geäußert. Aufsehen machen mochte, daß Schott in wichtigen Stücken sich mit Schleiermacher einverstanden erklärte und, den Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus erörternd, wesentlich in bestimmten Schleiermacherschen Gedanken den Weg zur endlichen Ueberwindung jenes Gegensatzes bezeichnet fand. Denn der das schrieb, war selbst ein angesehener „rationaler Supranaturalist“, während sonst Supranaturalisten und Rationalisten ziemlich einhellig durch ihre Polemik gegen Schleiermacher diesem zu verstehen gaben, sie hielten ihren Streit durch

seine neue Lehre nicht für geschlichtet. Was sonst an lebhafter Zustimmung laut wurde, kam von Männern, die im Gegensatz zum herrschenden Rationalismus standen. Einige von ihnen übten seit lange eine angesehene Wirksamkeit aus, ohne doch zu den theologischen Führern zu zählen: so Gaß und Schwarz. Einige sind uns überhaupt kaum bekannt: Rätze und Wähner. Einige haben später einen beherrschenden Einfluß ausgeübt, so Twesten und vor allem K. J. Nitzsch; aber Mitte der zwanziger Jahre wußte die Oeffentlichkeit von der Vermittlungstheologie als einer zukunftsreichen Schule noch nichts; auch die Studien und Kritiken sind erst 1828 begründet worden. Wie denn oft die Bildung einer neuen Schule oder Gruppe, die dann wirkliche Fortschritte der wissenschaftlichen Arbeit herbeiführt, lange Zeit von den Mitlebenden kaum bemerkt wird. Die aber unter den Gegnern des Rationalismus, die am entschiedensten auftraten und am lautesten von sich reden machten, die um Hengstenberg, verurteilten Schleiermacher natürlich mindestens so scharf wie irgend ein Rationalist; das tritt jedoch erst später recht hervor; Steffens, dessen Buch übrigens in ruhigem Tone geschrieben ist, — teilweise mutet uns seine Polemik gegen die kritische Theologie sehr modern an — gehörte ja nicht eigentlich zu dieser Gemeinschaft. Viel stärker verkündigten die Gegnerschaft des wirklichen Supranaturalismus Stimmen aus dem Lande, wo er in ziemlich ungebrochener Herrschaft geblieben war: aus Württemberg. Hier ist Schleiermacher offenbar besonders eifrig studiert worden. Steudel schrieb beharrlich gegen ihn; in Reutlingen erschien ein Nachdruck der Glaubenslehre; eine ganze Anzahl von Geistlichen polemisierten in Aufsätzen und Büchern gegen ihn (besonders warmherzig der Dichter Albert Knapp): mochte das philosophische Volk ihn auch oft, wie Baur es tat, zu sehr ins Spekulative umdeuten, die Schwaben haben doch anscheinend zuerst in Deutschland allgemein die Wichtigkeit der neuen Erscheinung recht verstanden.

Daß die Kritiker im Urteil einander widersprechen, wundert bei einem ernstlich in schwebende Streitfragen eingreifenden Buche niemanden. Widersprechen sie einander auch in der Feststellung

von Tatsachen, so hat mindestens der eine Teil das Werk mißverstanden. Beispiele dafür, daß es Schleiermachers Glaubenslehre so gegangen ist, sind uns bereits begegnet. Zu den ergötzlichen, die Schleiermacher geschickt in den Sendschreiben an Lücke zusammengestellt hat, daß etwa der Eine ihm die Prinzipien der Mönchsmoral zuschreibe, der Andere ihn einen Kyrenaiker nenne, ließen sich noch offenbarere fügen, so Baurs und Heinr. Schmids Beurteilung seiner Christologie. Wieso Mißverständnisse nahe lagen, sahen wir oben (S. 113 f.); daß Schleiermacher sie im einzelnen durch seine Schreibweise begünstige, ist eine bei vielen Beurteilern wiederkehrende Klage. Man sage nicht: das Zeitalter war doch die Lektüre Hegels gewohnt. Wie viele haben ihn denn gelesen, und wie viele verstanden? Aber begreiflich ist, daß Kritiker, die vielfach in grobe Mißverständnisse verfielen, Schleiermacher nicht sehr imponierten. Erwägt man, zu welchen Aenderungen seines Werks ihn die Masse von Kritik, die er erfuhr, veranlaßt hat, so ist zwar die Einleitung, wie er in den Sendschreiben an Lücke angekündigt und begründet hat, formell gänzlich verwandelt worden, und es ist sonst im Buche außerordentlich vieles erläutert, präzisiert, umgeschrieben worden, aber erhebliche inhaltliche Veränderungen, gar solche der Grundgedanken, finden sich in der 2. Auflage nicht. Der tiefere Grund ist freilich der: die Hauptsätze seiner Religionstheorie waren ihm in seiner romantischen Zeit, die seiner Auffassung des Christentums wohl wesentlich von der Hallischen Zeit an aufgegangen. Dogmatik gelesen hat er schon in Halle, dann in Berlin öfter. Daß ein Mann von seiner einzigartigen dialektischen Umsicht und Gewandtheit seine Formulierungen reiflich erwog und unendliche Einwendungen, die ihm später gemacht wurden, sich längst selbst gemacht hatte, läßt sich denken; daß er, wenn er zugleich ein immer festerer religiöser Charakter geworden ist, dann, wenn er als Fünfziger sein System der Oeffentlichkeit vorlegt, nur sehr schwer zu einer Aenderung der Grundzüge noch gebracht werden wird, ist selbstverständlich. Der außerordentlichen Beweglichkeit in Einzelheiten entspricht gerade eine erhebliche Festigkeit der Hauptgedanken. So ist es zu erklären, daß Schleiermacher auch von

einer Rezension wie der Röhrs (s. u.) urteilen konnte, er habe nichts daraus gelernt.[1])

Hinzu kam, daß er die vorhin erwähnte Ansicht mancher Gegner, es werde mit seiner Theologie der Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus keineswegs überwunden, für durch die Tatsachen widerlegt halten konnte. Nicht das besagte viel, daß er verschieden rubriziert wurde: während Baur ihn einen ideellen Rationalisten nennt, und Knapp bei ihm poetischen oder sentimentalen Rationalismus findet, bezeichnet Schott ihn als rationalen Supranaturalisten. Aber daß faktisch die, die bisher einander bekämpft hatten, sich nun gemeinsam gegen ihn kehrten, das mußte ihn mit Genugtuung erfüllen. Uns ist ja das Urteil geläufig, daß die Rationalisten und Supranaturalisten jener Tage als Intellektualisten zusammengehören und Schleiermacher nebst der Theologie der Folgezeit diesen Intellektualismus überwunden habe. Man muß dazu nur bemerken: erstens darf man nicht meinen, der Intellektualismus sei durchweg bei den Rationalisten noch entschiedener gewesen als bei den Supranaturalisten. Kein Gegner Schleiermachers hat so scharf betont, daß die Offenbarung Lehre sei, wie das Haupt der schwäbischen Supranaturalisten, Steudel. Zweitens: wenn gesagt wird, der Rationalismus sei überwunden worden, und wenn man ihn zu charakterisieren hat als eine intellektualistische Auffassung des Christentums, mit starker historischer und dogmatischer Kritik verbunden, so ist zu sagen: was überwunden oder wenigstens in den nächsten Jahrzehnten von der Mehrzahl der Theologen in den meisten Gebieten Deutschlands preisgegeben wurde, waren in erster Linie die weitgehenden Negationen, zu denen jene Kritik gekommen war. Der Intellektualismus ist bei weitem nicht im gleichen Maße erschüttert worden, am wenigsten dort, wo die kirchliche Restauration weniger pietistisches als eigentlich orthodoxes Gepräge zeigt. Darin lag dann für sie die Gefahr, von der immer wieder einsetzenden Verstandeskritik aufs neue gestürzt zu werden. Grundsätzlich hatte sich Schleiermacher am weitesten von ihm

1) Briefe IV, 318.

entfernt; wie sehr A. Ritschl hier seine Arbeit wieder aufgenommen hat, sehen wir deutlicher, als Ritschl selbst sah und vielleicht sehen konnte. Ob, wenn gerade diese Gedanken der Schleiermacherschen Religionstheorie stärkeren Einfluß gewonnen hätten, als tatsächlich der Fall gewesen ist, die theologischen und kirchlichen Gegensätze im 19. Jahrhundert in Deutschland so scharf hätten werden können, wie sie namentlich um die Mitte des Jahrhunderts geworden sind, ist eine müßige, jedenfalls in diesem Zusammenhange nicht weiter zu erörternde Frage.

Hier sei zum Schluß nur noch darauf hingewiesen, wie sich in der Gruppierung der Gegner Schleiermachers dies zeigt, daß — es war das ja in der damaligen Lage des deutschen Geisteslebens begründet — der Gegensatz zwischen Rationalisten und Supranaturalisten gekreuzt wird von dem der spekulativen und der allem materialen Gebrauch der Philosophie in der Theologie abholden Theologen. Es steht nicht so, daß die Spekulation jener Tage stets den Rationalismus bekämpft hätte und die Rationalisten allenfalls Kantianer oder noch Schüler der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts gewesen wären, aber nie von eigentlich spekulativem Interesse erfüllt. Gewiß hat Hegel auf die Rationalisten gescholten, und gewiß mußte sie Daub seiner ganzen Art nach bekämpfen, aber die Spekulation konnte natürlich auch zu ganz anderen Ergebnissen führen, als sie in den Hauptdogmen der Kirche lagen, und stand jedenfalls allem äußerlichen Supranaturalismus von vornherein fremd gegenüber. Umgekehrt war auch in Männern, die in erster Linie rationalistische Theologen waren, starkes spekulatives Interesse lebendig. Ein Beispiel ist Rust. Heinrich Schmids Stellung ist ein philosophisch begründeter Rationalismus. Braniß, der Philosoph, stand hingegen den überlieferten Dogmen erheblich näher als Schleiermacher;[1] ähnlich findet sich eine Verbindung von Supranaturalismus und starkem philosophischen Interesse bei manchen schwäbischen Gegnern Schleiermachers. Von einem Supranaturalismus, der alle Philosophie bekämpfte oder wenig-

---

1) An Lücke 596.

stens beargwöhnte, weiß die Geschichte der bald immer stärker einsetzenden kirchlichen Reaktion genug zu erzählen. Lehnten Rationalisten den materiellen Gebrauch der Philosophie in der Theologie ab, so konnten die Gründe sehr verschieden sein. Teils handelt es sich überhaupt streng genommen nur um Ablehnung einer bestimmten, ihnen mit dem Christentum unverträglich scheinenden Philosophie. Das ist der Standpunkt, den Böhme gegenüber Schleiermacher einnimmt.[1]) Er erkennt dabei an, daß zur Wissenschaftlichkeit der Theologie Pflege der natürlichen Theologie erforderlich ist. Ein mehr stimmungsmäßiger, als klar ausgebildeter Kritizismus oder Skeptizismus scheint bei Anderen, Bretschneider z. B. und Tzschirner, zu walten; daß Leute, die so viele philosophische Systeme in wenigen Jahrzehnten hatten auf- und niedersteigen sehen, allmählich hier sehr zurückhaltend wurden, ist begreiflich; schon Reinhard hatte so gestanden. Endlich könnte der Grund die Ueberzeugung von einem tiefen Artunterschied religiösen und philosophischen Denkens sein. Das erwarten wir vielleicht bei Rationalisten weniger, und doch finden wir es in hervorragender Weise bei dem Manne, der sonst als Prophet des rationalismus vulgaris gilt, bei Röhr. Ob er später Schleiermachers Geistesart und Werk verständnislos und verletzend beurteilt hat, ist eine andere Frage; seine Rezension der ersten Ausgabe der Glaubenslehre enthält neben mancherlei rationalistischen Mißverständnissen doch sehr beachtenswerte Gedanken. Er freut sich der Wendung vom Metaphysischen ins Psychologische, die Schleiermacher in seiner Dogmatik vollziehen wolle, und findet sie nur viel zu wenig durchgeführt; Schleier-

1) Die Rezension der Hallischen Lit. Ztg. ist anonym, Schleiermacher hat Brr. IV, 318 Böhme, einen altenburgischen Geistlichen und bekannten rationalistischen Schriftsteller (Böhme selbst bezeichnete sich als rationalen Supranaturalisten) als ihren Verfasser genannt. Von allen Besprechungen aus jener Zeit enthält sie die schärfste Verurteilung Schleiermachers, und wenn seine Vermutung richtig ist (Br. IV, 314), daß ein Auszug daraus dem Polizeiministerium zur Kennzeichnung der Staatsgefährlichkeit von Schleiermachers Theologie gedient hätte, so wäre dies kein übles Gegenstück dazu, daß z. B. Rätze der Glaubenslehre am liebsten eine Art symbolischen Ansehens beilegen möchte.

macher habe eine Fülle spekulativer Ausgleichsversuche gemacht, wo ewige Antinomien vorlägen, wie z. B. zwischen Gottes Allmacht und Güte und dem Uebel in der Welt.

Einige Beurteiler haben auch ihre eigene philosophische Stellung, bei ihrer Auseinandersetzung mit Schleiermacher wenigstens, nicht zu erkennen gegeben. So Baur. Auch seine theologische Grundposition ist aus den einschlägigen Schriften nicht deutlich zu ersehen. Dafür enthalten sie, worauf hier nicht einzugehen war, allerlei interessante historische Bemerkungen über den Gnostizismus, mit dem Schleiermachers Theologie ja verglichen werden soll, z. B. über buddhistischen Ursprung doketischer Anschauungen. In ein eigentümliches Verhältnis setzt der Bonner Philologe Delbrück Philosophie und Theologie; davon war schon oben die Rede; in seine Stellung kommt dadurch etwas Schwieriges, daß er in ganz katholisierender Weise die Glaubensregel der alten Kirche zum Fundament aller religiösen Verkündigung und aller theologischen Arbeit machen will. Wenn Schleiermacher selbst übrigens im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie und auf die damalige theologische Situation überhaupt in den Sendschreiben an Lücke seine Ueberzeugung bekannt hat: wolle man nicht den Weg seiner Theologie gehen, so werde man auf den einer spekulativen Theologie geraten, deren intellektualistische Tyrannis unevangelisch sei, oder auf den des vulgären Rationalismus, oder auf den eines fanatischen Traditionalismus — so ist da doch der wirkliche Verlauf anders gewesen. Gewiß sind jene Wege, die ihm Irrwege schienen, vielfach eingeschlagen worden; aber die Vermittlungstheologie hat, allerdings in vielen Stücken von Schleiermacher lernend, auch in der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie einen andern Weg gefunden, eine vermittelnde Haltung eingenommen und für lange Zeit weithin zur Vorherrschaft gebracht.

Thesen und Antithesen.

[Nachträgliche Erläuterungen zu den Thesen über den Begriff der Dogmen und die Aufgabe der Dogmatik 1907, S. 440 ff.]

Die Thesen, die ich im sechsten Heft des vorigen Jahrgangs veröffentlicht habe, sind, wie ihre Wirkung zeigt, echte Thesen, d. h. recht diskutable Behauptungen gewesen. Denn gleich im folgenden Hefte ist ihnen von zwei sehr verschiedenen Seiten her Widerspruch begegnet. Da ich nun anerkennen muß, daß ich in ihnen meine Ansichten jedenfalls nicht vollständig und zum Teil auch nur in Andeutungen ausgesprochen habe, so halte ich mich für verpflichtet, den Einwendungen der Herren D. Herrmann und Pfarrer Vorbrodt bereitwillig Rede zu stehen. Ich hätte zwar als Antwort gleich den ganzen Vortrag drucken lassen können, den ich im Herbst über dasselbe Thema im wissenschaftlichen Predigerverein zu Hannover gehalten habe, und dessen Hauptgedanken meine Thesen aufs knappste zusammenfassen. Doch möchte ich diesen Vortrag noch nach verschiedenen Seiten hin weiter ausarbeiten, und habe dazu vorläufig keine Zeit, da ich mit dogmengeschichtlichen Forschungen über den alten Protestantismus beschäftigt bin, von denen ich ein erstes Stück hoffentlich noch in diesem Jahre werde herausgeben können. In jenem Vortrag nun, hatte mich der Vorsitzende des Predigervereins gebeten, auf die Ausführungen, die Herrmann ein Jahr vorher an derselben Stelle dargeboten hatte, möglichst Bezug zu nehmen. So ist es gekommen, daß meine Darlegungen, was ursprünglich gar nicht meine Absicht gewesen war, eine polemische Spitze gegen Herrmann gewonnen haben. | Mein Thema selbst aber betraf den Begriff der Dogmen und die Aufgabe der Dogmatik.

Ich brauchte daher auch nicht, wie etwa in einer Rezension, auf Herrmanns Versuch, „das evangelische Verständnis der Religion über Schleiermacher und A. Ritschl hinauszuführen“ oder „auf diese praktische Tendenz“ seiner Arbeit einzugehen.

Herrmann hat vielmehr ganz richtig gesehen, daß ich einfach nur eine „Schulfrage“ behandeln wollte. Deshalb nehme ich für meine Thesen in erster Linie auch nur ein methodologisches Interesse in Anspruch. Eine „nach dem orthodoxen Schema gearbeitete Dogmatik“ dagegen habe ich in ihnen weder ankündigen wollen, noch angekündigt. In absehbarer Zeit werde ich überhaupt ebensowenig eine Dogmatik veröffentlichen, wie Herrmann, dessen von mir bestrittenen Ausführungen ja doch auch eine methodologische Seite haben, bisher eine Dogmatik herausgegeben hat. Daß aber, wenn ich jemals dazu kommen sollte, so etwas wie eine Dogmatik drucken zu lassen, diese sich in dem noch dazu recht wenig hübschen Sinne, den Herrmann anzudeuten beliebt, „als kirchlich empfehlen“ müßte, das darf ich auch jetzt schon in aller Bescheidenheit ablehnen. Dieser Sorge also kann sich Herrmann ganz zuversichtlich überhoben wissen.

Aber wie hat Herrmann überhaupt nur dazu kommen können, solche Sehersprüche über meine Absichten auf Herstellung einer orthodoxen Dogmatik zu tun? Ja, ich habe wirklich — horribile dictu — einiges in der Richtung geäußert, daß ich nicht mehr in das seit der Neustädter Admonition (1581) niemals verstummte, von Calixt in das Luthertum selbst importierte, von dem Pietismus und der Aufklärung eifrig fortgepflanzte, und in allen nicht ganz rechts stehenden Kreisen der evangelischen Union geradezu zum guten Tone gehörige abschätzige Urteil über die lutherische Orthodoxie einzustimmen vermag. Und ich habe überdies gesagt, man könne von dieser in gewisser Richtung noch immer mehr lernen, als aus der Dogmatik der beiden Jahrzehnte, in denen Herrmann für viele zum dogmatischen Führer geworden ist. In der Tat, ich verhehle nicht, daß ich, um von meinem Vater, von Schleiermacher und von den Reformatoren hier ganz zu schweigen, von Theologen wie Flacius, Chemnitz, Nikolaus Hunnius, Andreas Sennert u. a. allerdings mehr gelernt habe, als von Herrmann, dem ich, seit der 2. Auflage seines Verkehrs des Christen mit Gott, auf den nicht immer ganz einwandfreien Pfaden seiner verschiedenen Selbstbesinnungen nie mehr so recht zu folgen im Stande gewesen bin. Aber wenn man nun bekennt, von dem und jenem dies und das gelernt zu haben — auch im Stu-

dium von manchen Philosophen sind mir neue Erkenntnisse zu Teil geworden, die ich Kant und Lotze noch nicht abgewonnen hatte — soll man darum denn auch gleich für alles insgesamt haftbar sein, was diejenigen vertreten haben, denen man doch nur irgendwelche Anregungen verdankt? Und wenn ich speziell behauptet habe, aus dem Betriebe der altprotestantischen, insbesondere der lutherischen Dogmatik könne man zur Bestimmung der Aufgabe der Dogmatik noch immer mehr lernen, u. s. w., ist es da nicht einfach eine fallacia dicti secundum quid ad dictum simpliciter, mir zu unterstellen, als ob ich auf einmal unter die Orthodoxen gegangen und implicite meine gesamte theologische Vergangenheit zu verleugnen im Begriff wäre?

Indes, hat Herrmann nicht vielleicht dennoch Recht, wenigstens aus meinen Bemerkungen über die fides divina zu folgern, daß ich in der Nachfolge der alten Orthodoxie wieder einen Assensusglauben zu den von dieser einst vertretenen Dogmen zu fordern beabsichtigte? Das aber wäre in seinem Sinne geradezu eine Sünde gegen den heiligen Geist des vermeintlich über Schleiermacher und A. Ritschl hinausgeführten evangelischen Verständnisses der Religion, vermöge dessen es ja Herrmann schlechtweg ablehnt, „daß der Glaube in der Zustimmung zu Gedanken, die er nicht aus sich selbst erzeugt, seinen Anfang nehmen solle.“ Meine Sache wird aber noch schlimmer dadurch, daß, worauf Herrmann ganz mit Recht aufmerksam macht, das tridentinische und das vatikanische Konzil über die fides divina wesentlich ebenso gelehrt haben, wie die alten protestantischen Orthodoxen. Aber wenn ich nun die betreffende Stelle der Tridentinischen Dekrete (Sess. 6 c. 5) mit dem 8 Seiten später stehenden 4. Kanon de justificatione vergleiche, in dem von der Kooperation des von Gott zum assensus erregten freien Willens mit dem diesen erregenden Gott geredet wird, so darf ich doch vielleicht entgegnen: Duo cum dicunt idem, non est idem. Immerhin lege ich kein Gewicht darauf, diesen Unterschied etwa möglichst groß erscheinen zu lassen. Denn soweit auch der Katholizismus ein Uebergreifen der Gnadenwirksamkeit Gottes über den freien Willen lehrt, steht er der Reformation und der altprotestantischen Orthodoxie allerdings näher, als solche moderne Vertreter der Willensfreiheit, die der Meinung sind, der Mensch könne oder solle vermöge seines freien Willens etwa alle Sätze des Apostolikums glauben, um selig zu werden oder wenigstens den guten Ruf seiner

Christlichkeit zu retten. Eben solchen Befürwortern eines auf den freien Willen des Menschen spekulierenden Glaubenszwanges gegenüber halte ich nun aber den alten Gedanken der fides divina für überaus wichtig und fruchtbar, um sie von der Voraussetzung aus ins Unrecht setzen zu können, daß aller religiöser Glaube einschließlich der Vorstellungen, die er mit sich führt, und ausschließlich derer, die er sich nicht oder nicht mehr aneignen kann, vielmehr von Gott her und überhaupt nicht aus menschlicher Willkür stammt. Und das müßte eigentlich auch Herrmann von seinem Standpunkt aus nur gutheißen können.

Daß ich jedoch den Begriff der fides divina nicht auch in der Richtung wieder geltend zu machen gedenke, in der er einst die Forderung einschloß, daß man alles als wahr anerkennen müsse, was in der Bibel steht oder was die kirchlichen Bekenntnisse behaupten, das glaube ich wenigstens für aufmerksame Leser in meiner 11. These deutlich genug gesagt zu haben. Denn in dieser habe ich ausdrücklich erklärt, der Begriff der fides divina sei nicht mehr in materialer Hinsicht (d. h. sofern er einst jenen Assensusglauben als notwendig begründen sollte), sondern nur noch in formaler Hinsicht haltbar und von bleibendem Wert. Was ich nun mit dieser formalen Hinsicht gemeint habe, das steht gleich in dem folgenden Satze, daß nämlich die Vorstellungen und Gedanken des religiösen Glaubens in jedem Menschen, der sie hegt, nicht aus menschlicher, sondern aus göttlicher Initiative stammen und insofern lediglich göttliche Gaben sind. Aber das ist ja gerade die fatale, zum Teil sogar wörtliche Berührung mit den Stellen in der tridentinischen Sessio 6 c. 5 und in der vatikanischen Constitutio de fide catholica I, 3, die Herrmann bei seinem nur allgemeinen Hinweis auf die beiden Konzilien wohl im Sinne gehabt hat. Immerhin hoffe ich, daß er nach dem, was ich inzwischen über meine Ansichten und Absichten ausgeführt habe, auch mir zu gute halten wird, daß, wenn Zwei dasselbe sagen, es doch nicht ganz dasselbe ist. Ich selbst aber darf mich gegenüber dem auch von Vorbrodt geäußerten Verdacht einer bedenklichen Annäherung an das katholische Verständnis des Christentums wohl dabei beruhigen, daß ich durch die erkenntnistheoretische Erweiterung des Dogmenbegriffs, die ich in meiner 14. These vorgetragen habe und sehr ernst nehme, einerseits implicite die Anerkennung jeden Glaubenszwanges ausgeschlossen, und andererseits alle christlichen Dogmen in jenem erkenntnistheoretischen Sinne, einschließlich natürlich auch aller hetero-

doxen religiösen Glaubensüberzeugungen, als den Gegenstand der christlichen Dogmatik bestimmt habe. In deren tatsächlicher Ausführung allerdings wird es sich auch so freilich nur um eine begrenzte Auswahl unter allen diesen christlichen Glaubensgedanken handeln können. Denn wer vermöchte alles, was Christen je an frommen Gedanken gehegt haben, mit seinem Wissen und Denken zu umspannen?

Wenn ich nun aber auch genauer sagen soll, was ich denn unter „religiösen Glaubensvorstellungen und -gedanken" verstehe, so kann ich mir hier im ganzen Herrmanns eigne Definition aneignen, daß der Glaube in der Zustimmung zu Gedanken besteht, die er selbst aus sich erzeugt oder, so füge ich hinzu, die er selbständig reproduziert.[1]) Daher darf ich nun wohl auch darauf rechnen, daß mich Herrmann von der schweren Sünde ledig sprechen wird, von der ich vorher schon geredet habe. Nur freilich kann ich nicht zugeben, daß jene von Herrmann formulierte Definition des religiösen Glaubens auch material etwas besagte, wodurch dessen evangelisches Verständnis erst in den letzten beiden Jahrzehnten über sein bisheriges Niveau hinausgehoben worden wäre. Denn schon Schleiermacher hat in seiner fünften Rede (Reden über die Religion. Herausg. von Otto [1], S. 142—148), allerdings in seiner Art und Sprache, sachlich ganz dasselbe ausgeführt, was auch Herrmann nur meinen kann, wenn er von den selbsterzeugten Gedanken des Glaubens redet.

Durch das, was ich bisher dargelegt habe, wird natürlich auch die Behauptung Herrmanns hinfällig, ich wollte „die Dogmatik und den kirchlichen Unterricht überhaupt an die Vorstellung von ›heilsnotwendigen Dogmen der heiligen Schrift‹ festbinden." Nun ist aber Herrmann dabei noch ein besonderes Mißgeschick begegnet. Obwohl er nämlich an der einen Stelle, wo er auf meine Forschungen über die Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts gern aufmerken zu wollen erklärt, den lediglich historischen Charakter meiner 7. These ganz richtig erkannt zu haben scheint, muß er in meiner 9. These, in der von den fundamentalen Artikeln die Rede ist, vielmehr nur wieder den Ausdruck meiner eignen Ansichten sehen zu sollen gemeint haben. In den unter II abgedruckten Thesen 6—10 aber hatte ich lediglich die dogmengeschichtlichen Ausführungen meines Vortrags kurz zusammengefaßt. Wäre ich jedoch auf die

1) Vgl. Troeltsch in dieser Zeitschrift 1895, S. 420.

Möglichkeit jenes Mißverständnisses überhaupt gefaßt gewesen, so hätte ich diesem durch die Ueberschrift „Historischer Teil" ganz sicher vorzubeugen gesucht. So aber denke ich doch noch immer, daß meine 13. und 14. These in den Augen aufmerksamer Leser eigentlich hätten ausreichen sollen, um mich auch vor dem Verdacht zu schützen, als wollte ich irgendwelche Lehre von fundamentalen Glaubensartikeln repristinieren.

Und nun noch ein Wort über meinen Vorschlag, die Dogmatik wieder als eine gewissermaßen esoterische theologische Disziplin zu pflegen. Denn dies ist der Sinn, den ich damit verbinde, daß ich sie in These 12 in erster Linie für das Bedürfnis der theologischen Studenten zugeschnitten wissen wollte. Ich möchte sie damit der apologetischen Verflachung entziehen, als ob die Dogmatik nichts Besseres zu leisten hätte, als allen möglichen mehr oder weniger gebildeten Lesern diese oder jene theoretischen Zweifel an irgendwelchen herkömmlichen Glaubensartikeln oder anderen Bestandteilen der kirchlichen Ueberlieferung zu nehmen. Oder als ob auch sie sich dazu eignete, wie neuerdings die historischen Disziplinen der Theologie, popularisiert zu werden, damit die aufgeklärten Mitglieder der Gemeinde durch die Verbreitung zutreffenderer wissenschaftlicher Erkenntnisse über Bibel und Christentum von ihrem Mißtrauen gegen die Kirche abstehen lernen und dieser wiedergewonnen werden. Ist denn nicht auch die praktische Theologie eine esoterische theologische Disziplin, in der es sich danach fragt, wie die Studenten der Theologie in die Technik ihres künftigen Berufs am besten eingeführt werden können? Ebenso aber bedarf es doch wohl auch eines Lehrfachs, in dem es ad hoc darauf abzusehen ist, den künftigen Trägern des geistlichen Amts zur selbständigen Bildung ihrer theologischen Ueberzeugungen behilflich zu sein. Dazu aber genügt meiner Ansicht nach weder allein die Einführung in die Gedankenwelt der heiligen Schrift noch auch die nur historische Behandlung der Geschichte der ganzen christlichen Gedankenbildung. Sondern die späteren Geistlichen haben auch zu lernen, zu den zahllosen orthodoxen und heterodoxen Dogmen der christlichen Vergangenheit und Gegenwart selbst Stellung zu nehmen, um nicht noch nachher, wenn sie predigen und unterrichten sollen, zwischen den verschiedensten Ansichten hin und her schwanken zu müssen. Denn dann ist der Erfolg allerdings in der Regel der, daß man sich schließlich aus Bequemlichkeit einfach der Richtung dahingibt, die im Milieu der Standesgenossen und der

kirchlichen Behörden gerade die Herrschaft hat.

Daß nun auch Herrmann in seiner Weise dasselbe Ziel erstrebt, ist mir in der Tat sehr wohl bekannt. Aber was den Weg betrifft, auf dem er es verfolgt wissen will, so kann ich nur finden, daß er eigentlich gar keinen rechten Unterschied zwischen der religiösen Verkündigung, sowie für sie vor allem doch die Predigt da ist, und dem dogmatischen Unterricht macht. Dagegen, meine ich, müssen sich die Dogmatik und ebenso die Ethik in ihrer Art und zum großen Teil auch wieder in dem Stoff, den sie zu bearbeiten haben, irgendwie von der an die christliche Gemeinde zu richtenden religiösen Verkündigung unterscheiden. Und ich wenigstens halte es hierin noch immer ganz mit meinem Vater, der, indem er die Religion als ein in Werturteilen verlaufendes Denken von der Theologie sehr bestimmt unterschied, diese und besonders die in ihr zu leistende dogmatische Begriffsbildung vielmehr ganz nüchtern und kaltblütig betrieben wissen wollte. Was aber den Stoff der Dogmatik angeht, so bin ich der Ansicht, daß sie sich nicht, wie die Predigt, nur auf biblisches Material beschränken darf, sondern daß sie mit einem vollen dogmengeschichtlichen Apparat arbeiten muß. Gerade nämlich in dessen ausreichender Kenntnis und in seiner geistigen Beherrschung besteht m. E. die theologische Bildung, zu deren Erwerb auch der Unterricht in der Dogmatik seinen ganz charakteristischen Beitrag leisten soll. Insofern aber ist das dogmengeschichtliche Material, einschließlich der in Betracht kommenden biblischen Stoffe, in der Dogmatik nicht auch wieder, wie in den historischen Disziplinen der Theologie, von historischen Gesichtspunkten aus darzustellen, sondern, indem es zum Zweck einer selbständigen Auseinandersetzung mit ihm vorgeführt wird, vom Standpunkt der eigenen dogmatischen Ueberzeugung aus.

Dabei jedoch, meine ich, sollte ein seiner großen Verantwortlichkeit bewußter Dogmatiker überhaupt nicht darauf ausgehen, seine Zuhörer nur möglichst für seine eignen Ansichten zu werben und zu gewinnen. Sondern, indem er in stetiger Fühlung mit seinem Apparat seine eignen dogmatischen Ueberzeugungen entwickelt, wirkt er vielmehr durch das Vorbild seiner eignen geistigen Selbständigkeit dahin, daß auch die Zuhörer, die sich seiner Leitung anvertrauen, mehr und mehr zur Betätigung auch ihrer geistigen Selbständigkeit angeregt werden. Dadurch aber hilft er ihnen dazu, daß sie eigne theologische Ueberzeugungen gewinnen. Und insofern ist die theologische Bildung zugleich ein bleibender Charaktererwerb,

durch den der spätere Geistliche befähigt wird, sowohl für seine selbsterworbenen Ueberzeugungen gegenüber jedermann selbständig einzutreten, als auch zu den biblischen Stoffen, über die er zu predigen hat, ein charakteristisches persönliches Verhältnis zu gewinnen. So ist mir für einen leistungsfähigen Betrieb der Dogmatik die viva vox ein sehr wichtiges Ingrediens. Lehrbücher oder gar Systeme der Dogmatik dagegen halte ich teils nur für mehr oder weniger notwendige Hilfsmittel des akademischen Unterrichts in ihr, teils für Surrogate, die immerhin doch manchen wichtig werden können, wenn diesen seinerzeit der dogmatische Unterricht das Seinige nicht genügend geleistet hat, oder wenn sie ihn erfahren haben, als sie selbst noch nicht persönlich reif genug für ihn gewesen sind. Vollends sehe ich darin lediglich eine Verirrung, wenn man meint, die Dogmatik vornehmlich literarisch im Stile eines philosophischen Systems pflegen zu sollen. Denn dies geschieht in der Regel mit dem Hintergedanken, als ob der Verfasser selbst allein die ganze objektive Wahrheit kennte und besäße, und alle Anderen lediglich die Aufgabe hätten, ihm beizupflichten und auf alle abweichenden eignen Ansichten gefälligst zu verzichten.

Wenn nun Vorbrodt von Predigerseminaren redet, so habe ich gar nichts dagegen, daß man auch dort durch charaktervolle Pflege der Dogmatik die theologische Bildung der Zöglinge zu vertiefen suche. Daß er jedoch dabei die Wendung in usum Delphini brauchen kann, verstehe ich offen gestanden nicht recht von jemandem, der selbst Geistlicher ist. Vollends halte ich Herrmanns spöttische Bemerkung über die preußischen Lehrerseminare für ein wohl etwas übereiltes Argument, das ihm nur im Zusammenhange seiner nicht weniger übereilten Entdeckung von meinem überraschenden Umschwenken zur Orthodoxie hat entfahren können.

Otto Ritschl.

[Antwort.]

Die Erwiderung auf das Vorstehende kann kurz sein. Die Bemerkungen über mich selbst bleiben außer Betracht, dafür ist hier kein Platz. Im übrigen aber zeigt diese Ausführung O. Ritschls noch deutlicher als seine „Thesen", daß er den Abstand der uns von Schleiermacher gewonnenen Position von der altprotestantischen Dogmatik unterschätzt. Darin schließt er sich der Masse der Vermittelungstheologen des vorigen Jahrhunderts an, die diesen

Unterschied verwischten, während Hofmann, Frank und A. Ritschl erfaßt hatten, daß wir der Tendenz der Reformation untreu werden, wenn wir nicht ebenso wie Schleiermacher ein besseres Verständnis der Religion zu gewinnen suchen, als in der orthodoxen Dogmatik ausgesprochen ist. Wir haben aber keine wichtigere Aufgabe, als in dieser Richtung weiter zu gehen. Denn auf der einen Seite sorgt die Handhabung der kirchlichen Lehrordnungen dafür, daß im evangelischen Volke ein anderes Verständnis der Religion als das katholische kaum aufkommen kann. Auf der andern Seite werden sich die Christen bei uns sowohl wie auf römischem Gebiete immer mehr dessen bewußt, daß eine Religion, die in der Zustimmung zu „von Gott geoffenbarten Dogmen" ihren Anfang nehmen soll, im Widerspruch ist mit den Elementen wissenschaftlicher Bildung, die sie nicht mehr verleugnen können. Wer einmal eingesehen hat, daß man einem Gedanken nur dann wirklich zustimmt, wenn man ihn selbst erzeugt, muß jene Zumutung als widersinnig und unsittlich empfinden. Die katholische Kirche verfügt über Mittel, das dadurch erregte Gewissen zu beschwichtigen, die evangelische nicht. Ihre Abkunft von der Reformation nötigt sie, es mit dem assensus peinlich ernst zu nehmen. In ihrer Mitte wird also auch die Gewissensnot viel stärker empfunden, in die die kirchliche Forderung des assensus zu geoffenbarter Lehre die Menschen bringt, sobald sie, gehoben durch die Entwickelung der intellektuellen Kultur, einsehen müssen, wie die aufrichtige Zustimmung zu einem Gedanken wirklich zustande kommt. Aus dieser Not kämen wir überhaupt nicht heraus, wenn nicht in der Reformation auch das wahrhaft christliche Verständnis des Glaubens, d. h. der Religion, wiedergewonnen wäre. Von da aus kann die der römischen Kirche entnommene Forderung eines assensus zu geoffenbarter Lehre abgestoßen werden, weil sie dem Glauben selbst widerspricht, der nicht bloß aus menschlichem Entschluß erwachsen darf, sondern als Gottes Gabe erlebt werden muß, wenn er selbst die nova et spiritualis vita sein soll, die supra naturam ist. Das evangelische Christentum würde an dem Konflikt, in den es durch die Beteiligung an dem falschen römischen Grundsatz gebracht ist, zu Grunde gehen müssen, wenn in ihm nicht doch noch immer das Verständnis dafür durchbräche, daß der Glaube nicht aus dem Entschluß, einer Lehre zuzustimmen, stammt, sondern aus der erfahrenen Macht eines persönlichen Lebens. Hier einzusetzen und der wichtigsten Erkenntnis der Reformation endlich freie

Bahn zu machen, ist die wichtigste Aufgabe für eine wirklich kirchliche Theologie des Protestantismus.

Ob die oben erwähnten Theologen in dieser Beziehung das Nötige getan haben, ist eine ganz untergeordnete Frage. Dagegen ist es für uns eine Hauptfrage, ob wir es tun. Und ich würde gemeint haben, wir versäumten unsere Pflicht, wenn wir es ohne Widerspruch hingehen ließen, daß in unserer Zeitschrift die Anwendung des Begriffs fides divina auf den römisch verstandenen assensus als einer der wertvollen Züge an der orthodoxen Dogmatik gerühmt würde. Meinem Hinweise darauf, daß sich ja ganz dasselbe im Tridentinum und Vatikanum finde, begegnet O. Ritschl mit dem Satze: duo cum faciunt idem, non est idem. Das ist freilich sehr richtig. Auf katholischem Boden ist es entschuldbar, einen Akt, den der Mensch nur als ein Werk seiner Willkür erlebt, trotzdem, wenn die Kirche ihn vorgeschrieben hatte, fides divina zu nennen. Bei den protestantischen Theologen war es schon im 17. Jahrhundert unentschuldbar und ist es heute erst recht.

In der Frage, ob in der Dogmatik der Ertrag der Dogmengeschichte verwendet werden soll, besteht zwischen uns keine Differenz. Ich bin natürlich auch der Ansicht, daß es unklug wäre, auf ein solches Mittel zur Veranschaulichung der Glaubensgedanken zu verzichten. Aber darin, daß das Werk der Dogmatik kalt betrieben werden müsse oder auch nur könne, stimme ich nicht zu. O. Ritschl meint, dazu nötige der wissenschaftliche Charakter dieser Arbeit. Aber gerade wenn hier die wissenschaftliche Aufgabe möglichst scharf gefaßt und durchgeführt wird, so bedeutet das, daß die Gedanken des Glaubens von den allgemeingültigen Gedanken des wissenschaftlichen Erkennens sorgfältig unterschieden werden. Es scheint mir, daß alle, die die Entwicklung der Glaubensgedanken selbst in der Form wissenschaftlicher Arbeit betreiben wollen, jene einzige wissenschaftliche Aufgabe der Dogmatik nicht mit der nötigen Strenge durchgeführt haben können. Das glaube ich eben auch an den von O. Ritschl gerühmten Philosophen zu bemerken. Sie meinen, ihre Arbeit gewinne an Interesse, wenn sie sich auch der religiösen Gedanken bemächtige, um sie in den Rahmen des Allgemeingültigen zu spannen. Mit ihnen finden sich von jeher die Theologen des Vatikan und die meisten evangelischen in allen kirchlichen Lagern zusammen. Sie meinen nämlich, ihre Arbeit gewinne an Ansehen und der religiöse Gedanke an Sicherheit, wenn etwas Philosophie

beigemengt werde. Daß eine Philosophie, die sich als eine solche Würze verwenden läßt, die Würde der Wissenschaft nicht besitzt, braucht diese Gelehrten ebensowenig zu kümmern, wie ihr Publikum. Hat man dagegen die wissenschaftliche Einsicht gewonnen, daß der religiöse Gedanke immer nur in individueller Anteilnahme an einem bestimmten Erlebnis erzeugt wird, so wird man es auch für unmöglich halten, ihn ohne die Spuren dieser Anteilnahme darzustellen. Wenn man das trotzdem fordert, so hat man den Unterschied von religiösem Glauben und wissenschaftlichem Erkennen nicht durchgedacht und führt die Dogmatik wieder in die Scholastik zurück. Deren juristischer Scharfsinn ist freilich dem Dogma gegenüber am Platze, aber in einer evangelischen Dogmatik, die Glaubenslehre sein will, wird er an ein ungeeignetes Objekt verschwendet. Ich gebe O. Ritschl zu, daß dann für diese Dogmatik die Frage entsteht, wie sie ihre Darstellung von der Predigt unterscheiden wolle. Eine Antwort darauf dürfte aber wohl nicht allzu schwer sein.

W. Herrmann.

[Unendlichkeit Gottes.]

Ueber die Unendlichkeit Gottes hat Franz Karl Pezold im vierten Heft von „Religion und Geisteskultur“ 1907 gehandelt. Er führt aus:

Aus der Beschränktheit unserer tatsächlichen Erfahrungen läßt sich apologetisches Kapital nicht schlagen, weil es die Prinzipien aller möglichen Erfahrung sind, welche wir jenen tatsächlichen Erfahrungen zu Grunde liegend finden. — Aber alle mögliche Erfahrung unterliegt einer Beschränkung. Denn sie setzt eine doppelte Trennung voraus in dem ursprünglichen Erlebnis, in welchem ihr „Gegenstand“ zunächst gegeben ist. Eine Trennung zuerst der erlebenden Persönlichkeit nach ihren verschiedenen Fähigkeiten, sofern die Erfahrung das Erlebnis der Gesamtpersönlichkeit einseitig in das intellektuelle Dasein verschränkt. Zweitens eine Scheidung der erlebenden Persönlichkeit von ihrem Erlebnis, sofern das vorher einheitliche und ungeteilte nun ein zweifaches wird (Objektivierung). — Nun ist Religion nicht Sache der Erfahrung in diesem Sinn, sondern das Erlebnis der Gesamtpersönlichkeit. Die intellektuelle (theologische) Betrachtung des religiösen Erlebnisses muß sich also der Einschränkung bewußt bleiben und immer wieder werden, die sie sich selbst

notwendig auferlegt. Sie darf jene Scheidung, die mit der Gegenstandsbetrachtung gegeben ist, nicht mitmachen ohne das Bestreben, dabei durch die Scheidung hindurch zu einer neuen reflektierten, sekundären Einheit vorzudringen. Jede, unvermeidliche, Verwendung der von der Erfahrung (im angegebenen Sinn) hergenommenen termini in religiösen Fragen ist also Gleichnis, dem Auszudrükkenden inadäquates Symbol, weil es sich im letzten Grund nicht um etwas „Gegenständliches“ (s. o.) handelt. — Dies wird nun in Bezug auf die Allgegenwart Gottes mit Rücksicht auf einen in derselben Zeitschrift enthaltenen Aufsatz ausgeführt: wiefern zunächst der Grenzfall aller Raumanschauung, die Unendlichkeit, sich als Ausdruck darbietet, wiefern er selbst aber inadäquat ist, und wiefern antinomische Aussagen notwendig, jedoch, in ihrer Notwendigkeit verstanden, dem religiösen Glauben ungefährlich sind, namentlich nicht zu der jetzt bei vielen beliebten und doch alle wirkliche Religion zerstörenden Aufhebung des Unterschieds zwischen erlebendem Bewußtsein und Erlebnis führen.

Eine ganz kurze Arbeit, aber m. E. für das Grundproblem der religiösen Erkenntnis förderlicher als manche Verheißungen einer bald anbrechenden höchst merkwürdigen Versöhnung von Glauben und Wissen, über die sich weder Glaube noch Wissen wirklich freuen dürfte. Th. Häring.

[Stanges Lehre vom Wunder. Schluß.]

Von den zwei Teilen, in die Stanges Vortrag zerfällt, wird der eine durch Erörterungen über das Wunder gefüllt. Sie sollen ihm dazu dienen, den irrigen Gottesbegriff der „modernen Theologie“ zu beleuchten. Keinesfalls nun gibt Stange eine alte, orthodoxe Lehre vom Wunder. Was er gibt, ist vielmehr sein Versuch, modernem Verständnis das Wunder nahezubringen. Es wird kein Unrecht sein, diesen Versuch unter die Losung „modern-positiv“ einzuordnen. Dieser Richtung ist es eigentümlich, daß sie einerseits von dem streng kirchlich-konservativen Charakter ihrer Aufstellungen überzeugt ist, anderseits ihre Uebereinstimmung mit modernen und modernsten Strömungen oder Erkenntnissen behauptet. Ich bemühe mich, Stanges Meinung möglichst frei wiederzugeben. Seine Sätze sind nicht ganz durchsichtig; ich kann mir nicht denken, daß die Zuhörer des Vortrags sie verstanden haben; selbst bei der Lektüre stellen sie Ansprüche an unser Nachdenken und lassen uns vielfach im Zweifel.

Deutlich wird die Vorstellung abgelehnt, als sei das Wesentliche am Wunder die Durchbrechung und Aufhebung des naturgesetzlichen Kausalzusammenhangs durch eine Einzeltat Gottes. Der biblische Wunderbegriff beziehe sich vielmehr von vorn herein auf das Gesamte der Wirklichkeit. Gegenüber dem natürlichen Kausalzusammenhang, der im Gebiet der Phänomena herrscht, stellt er den religiösen Eindruck fest, daß in allem Geschehen Gottes Wille gegenwärtig ist. Nur so ist Gott ein lebendiger Gott, über alle Abstraktionen der Gottesidee erhaben, und nur so ist die Welt, von ihm geschaffen und durchwirkt, eine Einheit.

Die Lehre vom Wundergott ist also der unentbehrliche Ausdruck für die Herrschaft Gottes auch über den Naturzusammenhang. Sie enthält ein Urteil, dessen Wert in der Allgemeinheit seines Umfangs besteht. Gottes Wirken kennt keine Ausnahme.

Man wird den völlig „modernen" Charakter dieses Wunderbegriffs nicht verkennen können. Der alte Wunderbegriff ging jedenfalls auf die Feststellung von Ausnahme-Taten Gottes aus, dieser neue möchte alle Wirklichkeit einer göttlichen Kausalität einheitlich und ausnahmslos unterwerfen.

Die einzelnen Begebenheiten, die in der Bibel als Wunder hervortreten, sind also nach Stange der göttlichen Allwirksamkeit gegenüber das Sekundäre. Daß, sofern sie berichtet werden, die historische Kritik ohne Einschränkung auf sie angewandt werden müsse, ist ihm selbstverständlich. Nur wäre das keine historische Kritik, die aus den Prinzipien der mechanistischen Weltanschauung heraus ein Vorurteil über sie fällt. Es gilt darauf zu sehen, ob solch eine Wundergeschichte für die Erkenntnis Gottes und seines lebendigen Willens einen Fortschritt bedeutet. Die Offenbarung der göttlichen Macht in natürlichem Zusammenhang der Dinge genügt nicht; der Inhalt seiner Absichten wird uns kund, wo Gott mit uns Menschen persönlich handelt. Zu diesem persönlichen Heilswirken Gottes verhält sich die natürliche Welt nur als Mittel zum Zweck. Ein Wunder aber ist ein Ereignis, durch welches — innerhalb und vermittelst des empirischen Kausalzusammenhangs — die vollkommene Gemeinschaft Gottes mit den Menschen uns als Zweck der Natur und Ziel der Geschichte deutlicher zum Bewußtsein gebracht wird, durch welches wir damit zugleich diesem Ziel näher gebracht werden.

Auch hier kann ich nur den völlig „modernen" Charakter dieser Lehre vom Einzelwunder feststellen. Natürlich etabliert sie sich nicht

im Rahmen einer „rein mechanistischen Weltanschauung“, sondern auf dem Grunde „der Gewißheit unseres Glaubens an den lebendigen Gott“. Aber das ist ja genau das, was wir als Christen gegenüber den materialistisch-monistischen Richtungen der Gegenwart alle gemein haben.

Ich halte nun gleichwohl diesen Aufbau Stanges nicht für richtig. Ich sehe mich durch Religionsgeschichte und Religionspsychologie gezwungen, durchaus im Einzelwunder das Primäre zu erkennen. Das religiöse Wunder ist mir zunächst und überall eine besondere Begebenheit, an der wir inne werden, daß wir einen lebendigen Gott haben. Mit den Naturgesetzen hat ein solches Erlebnis als wirkliches heute so wenig zu tun wie damals. Es kommt über einen und man hat davon den Eindruck: es gibt einen Gott und er kümmert sich um mich, kümmert sich um den Lauf der Welt. Erst durch Uebertragung wenden wir den Wunderbegriff dann auf Tatsachen an, die als historische Ereignisse nicht gelten können, die aber so, wie sie uns plötzlich oder immer und immer wieder eindrucksvoll aufgehen, dennoch wie historische Ereignisse auf uns wirken: z. B. die Tatsache des Gewissens in uns oder die des gestirnten Himmels über uns. Schließlich kann die Gesamtgeschichte der Menschheit, und die Gesamterscheinung der Natur mit Einschluß all ihrer Gesetzlichkeit, und der Zusammenklang beider zu einem letzten harmonischen Sinn des Universums genau ebenso wie ein geringes Einzelerlebnis Gegenstand unsrer frommen Verwunderung werden. Ja dahin müssen wir sogar kommen. Aber es ist das Ziel, das wir erreichen; der psychologische und geschichtliche Ausgangspunkt ist das Einzelwunder.

Stange hat sich seine ganze Deduktion dadurch erschwert, daß er die Analogie des religiösen Wunders, das jeder lebendig Fromme heute erlebt, zur Begründung oder Erläuterung seiner Lehre heranzuziehen verschmähte. Fast fürchte ich, daß seine lutherische Orthodoxie ihm das verbot. Dann freilich hätten wir hier endlich ein völlig unmodernes und unhaltbares Element seines Wunderbegriffs. Denn etwas Oederes und Unfruchtbareres als die Ansicht, daß es bis vor zwei Jahrtausenden Wunder gegeben habe und nachher seien sie in der Christenheit versiegt, etwas Unfrommeres als diese altprotestantische Auffassung gibt es innerhalb unseres Gedankenkreises nicht. Ihr Gericht ist im Lessing-Goeze-Streit über sie gekommen. So trage ich ernstlich Bedenken, Stange diesen Standpunkt unterzulegen.

Jedenfalls, statt seine Zuhörer aus dem Leben zum Leben, aus dem Wunderglauben zum Wunderglauben zu führen, baut er das Verständnis seiner Lehre — wieder ganz modern! — auf eine religionsgeschichtliche Betrachtung auf. Er unternimmt es, vor allem Andern den Unterschied des heidnischen und des biblischen Wunders klarzumachen. Ein überaus wichtiges Unternehmen. Nur scheint uns die Durchführung mißlungen. Stange meint: die in der Alltäglichkeit ihres natürlichen Daseins gottverlassene Heidenwelt hatte an ihren Wundern die ausnahmsweise Bezeugung des Daseins von Göttern: die Menschen der Bibel aber bedurften solcher Wunderinitiative ihres Gottes zur Bezeugung seiner Wirklichkeit nicht, sondern nur des weiteren Aufschlusses über das Wie seiner Gesinnung gegen sie und seiner Absichten mit ihnen. Diese Unterscheidung halte ich für künstlich und unhaltbar. Zwar ist es richtig, daß die Zersplittertheit und Isoliertheit der religiösen Funktion dem Heidentum oft eigentümlich ist, dagegen die biblische Religion von Anfang an die Herrschaft über den ganzen Menschen beansprucht. Aber der fromme Heide war doch nicht so, wie Stange will, auf immer neue Extrabeweise für die Existenz seiner Götter angewiesen, und umgekehrt unterschied der fromme Israelit die Erlebnisse der Hilfe Jahves nicht von den Zeugnissen für sein Dasein. Ich behalte mir, wenn es sein soll, die Belege dafür aus beiden Gebieten vor. Zunächst freilich wäre es an Stange, seine Behauptung zu beweisen. Aber man darf auch sagen, daß Stanges scharfe Scheidung a priori unbeweisbar ist. Bis heute erleben wir das Dasein des lebendigen Gottes nur, indem der Sinn seiner Absichten uns an Einzelbegebenheiten (oder für das reifere Bewußtsein an den großen Zusammenhängen) zu unserem Erstaunen immer klarer und gewisser wird. R a d e.

[A p h o r i s m e n z u r D o g m e n g e s c h i c h t e.]

Die Rektoratsrede von L o o f s veranlaßt mich zu folgenden Bemerkungen:

. . . Ich bin überhaupt je länger je mehr gegen das Ableiten, das z. B. auch die L o o f s sche Dogmengeschichte stärker betreibt, als mir lieb ist. Die Hauptsache, woran alles hängt, ist, was die Menschen aus dem machen, was an sie herankommt. Für alle Persönlichkeiten, die etwas für die Geschichte bedeuten, ist alles

Historische nur ein Anlaß, ihre Eigentümlichkeit zu entwickeln. Und gerade dies ist es, worauf der Historiker zu achten hat . . . Ich finde, die moderne Zeit fängt im 17. Jahrhundert an, weil da der Individualismus sich durchsetzt. Geistige Ueberzeugungen werden vom Einzelnen ausgebildet und prätendieren nicht mehr, von den Massen aufgenommen oder äußerlich allgemein gültig zu werden. Die neue Gemeinde besteht aus den einzelnen Menschen, die in Holland, England u. s. f. das Buch lesen und sich daran bilden. Damit hängt zusammen, daß das einheitliche Schema für das geistige Leben aufhört. Z. B. der Satz Bellum omnium contra omnes und die entsprechende Konstruktion des Staats ist auch noch einheitlich und dürftig; wenn aber Shaftesbury in seinen characteristics diese Einseitigkeit verspottet, so beginnt damit die Harmonie der modernen Zeit, die den cantus firmus des Mittelalters ersetzt. Pierre Bayle, der die Religion zum Objekt der Betrachtung macht und den Widerstreit der dogmatischen und der empirischen Geltung gewisser Faktoren bemerkt, ist ganz modern. Die Heilslehre aller Kirchen, die alles auf eine Fläche stellt, also keinen Blick für die Tiefe der Dinge hat, ist mittelalterlich. Die psychologische Würdigung des Dogmas ist modern. Kurz, wo die Harmonie zu der Melodie, die Tiefe zur Fläche hinzukommt, da ist die moderne Zeit, die ich im 17. Jahrhundert schon finde.

Gegen Loofs' Dogmengeschichte habe ich einen Haupteinwand: es fehlen ihm leitende Ideen, wie sie etwa Hegel und Baur haben: die allgemeine Gesetzlichkeit der religiösen Entwicklung kommt nicht zum Recht. Z. B. daß von Paulus an die Christologie immer ausgebaut ist mit demselben Material, das zum Ausbau der Frömmigkeit überhaupt dient; daß zu allen Zeiten die flüssigen Elemente der Religion wichtiger sind als die festen; daß das Verdienst Christi, im Mittelalter der vollkommene Ausdruck der Religiosität, im Protestantismus ganz isoliert dasteht; daß die Theologie im Mittelalter nur für ein paar hundert Menschen da ist, dagegen im Protestantismus für jeden Christen, in welchem sich damit eine ungeheure Steigerung des religiösen Doktrinarismus vollzieht; daß die Tradition uns eine ganz sekundäre Größe ist, in der alten Kirche aber, als man für den Glauben starb, die heilige Formel dem Menschen ein Kleinod war, wie der Marxismus für den Sozialdemokraten vor 20 Jahren — kurz, daß die Entwicklung der christlichen Lehre etwas anderes gewesen ist als die Entwicklung der scholastischen Schule —

dies kommt nicht so zum Ausdruck, wie es sollte. Die neuere Entwicklung soll deshalb von der Dogmengeschichte ausgeschlossen sein, weil sie noch nicht zu neuen Dogmen geführt hat! Als ob Schleiermacher erst dann für die Kirche da wäre, wenn er zu einer symbolischen Größe geworden ist oder geworden wäre! Aber die Zeit kommt nie! Die altprotestantische Christologie ist darum so herrlich, weil sie so monströs ist und dem Blödesten zeigt, daß wir nicht in jene Jahrhunderte zurück können. Auch sieht man hier, daß es mit der Theorie der Fortentwicklung nichts ist: die Geschichte der Christologie bricht einfach ab, und ganz neue Betrachtungen kommen auf. Daß es immer so ist, daß vielfach der Schein der Kontinuität entsteht, weil das Neue in das Alte hineinverwoben wird, gerade das muß man vorzüglich aus der Geschichte lernen. Die Folge ist, daß man durch die Geschichte ein freier Mann gegenüber der Tradition wird, was mir besonders am Herzen liegt.

Eichhorn.

Zur Kritik des Monismus.

Von

Ephorus **Friedrich Traub** in Schöntal.

1.

Nicht die ganze Fülle der Probleme, welche in dem modernen Schlagwort eingeschlossen sind, soll hier aufgerollt werden. Es würde dies auch kaum möglich sein. Ist es doch schwer auch nur zu sagen, was Monismus ist. Seine Vertreter selbst machen hierüber die widersprechendsten Aussagen. Einig sind sie zunächst in der Negation. Sie verneinen die theistische Weltanschauung des Christentums. Aber nicht einmal diese Einigkeit ist eine ausnahmslose. Paulsen z. B., der gleichfalls eine monistische Weltanschauung zu vertreten beansprucht, nimmt zum Christentum eine sehr freundliche Stellung ein. Und wenn er auch persönlich eine Art von Pantheismus vertritt, so rechnet er doch den Theismus noch zu den monistischen Weltanschauungen [1]. Den meisten anderen gilt der Theismus als der Inbegriff eines unwissenschaftlichen, rückständigen Dualismus. Noch größer werden die Gegensätze, wenn man fragt, was denn positiv der Monismus zu bedeuten habe. Vielleicht könnte man am ehesten noch sagen, daß der Pantheismus das gemeinsame Band sei. Aber auch der Pantheismus ist keine eindeutige Größe und erschöpft jedenfalls nicht den ganzen Sinn dessen, was Monismus genannt wird. Es bleiben noch Unterschiede und Gegensätze genug,

1) Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 15. Aufl. S. 50.

die es schwer machen den Monismus als einheitliche Größe zu werten. Einige wenige Beispiele mögen genügen. Haeckel vertritt einen rein naturwissenschaftlichen Monismus; Arthur Drews nennt die Meinung, als ob man allein mit Hilfe der Naturwissenschaft die Welträtsel zu lösen vermöge, ein modisches Vorurteil [1]). Haeckel sieht in der teleologischen Naturbetrachtung die schlimmste Form dualistischer Weltauffassung; Drews, von Schnehen und andere Anhänger des „konkreten Monismus" möchten die Teleologie wieder zu Ehren bringen, ohne daß sie befürchten würden, damit den Prinzipien des Monismus untreu zu werden. Im Gegenteil, Haeckels mechanistische Naturauffassung ist ihnen bloßer Pseudomonismus. Arthur Drews erklärt den vermeintlich monistischen Standpunkt des Hylozoismus für verkappten Dualismus; W. von Schnehen fordert ihn im Namen des einheitlichen Denkens. Otto Braun behauptet „eine Freiheit im wahren, ethischen Sinn"; weder dürfe absolute Kausalität den Geist beherrschen, noch absolute Zusammenhangslosigkeit; Chr. Schrempf ist absoluter Determinist und sieht in der Annahme eines freien Willens die Wurzel alles Dualismus. Nach Haeckel würden „bei einer vollkommenen, klaren und folgerichtigen Auffassung des Monismus die beiden Begriffe von Religion und Wissenschaft zu einem miteinander verschmelzen". Steudel erklärt: „soweit reicht meine Philosophie; meine Philosophie ist aber nicht meine Religion".

2.

Diese Beispiele zeigen, daß es nicht wohl möglich ist einen

1) Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter. S. 43. Wenn im Folgenden nur Seitenzahlen zitiert werden, so ist immer dieses Sammelwerk gemeint. Die Beiträge sind folgende: Arthur Drews, Die verschiedenen Arten des Monismus; W. v. Schnehen, Monismus und Dualismus; L. Beeh, Monismus und Individualismus; Otto Braun, Monismus und Ethik; Friedrich Steudel, Monismus und Religion; Karl Wolff, Monismus und Kunst; Chr. Schrempf, Monismus und Christentum; Max Dreßler, Der Monismus des Gesetzes und das Ideal der Freiheit; Bruno Wille, Faustischer Monismus; Karl Paul Hasse, Parmenides; Hans Thoma, Die sechs Schöpfungstage.

einheitlichen Begriff des Monismus aufzustellen. Vielleicht aber wird es zur Klärung der Sachlage beitragen und dem besseren Verständnis der monistischen Bewegung dienlich sein, wenn einmal gerade der Name „Monismus", der eine so große Anziehungskraft übt, einer formalen Kritik unterzogen wird. Es will mir nämlich scheinen, als ob, zwar nicht durchweg und immer, aber doch häufig, eine sehr durchsichtige Begriffsverwechslung vorliege. Die Einheit, welche im Begriff des Monismus ausgedrückt ist, bedeutet bald Einheitlichkeit, bald numerische Einzigkeit. Letztere schließt die Mannigfaltigkeit aus; erstere schließt sie gerade ein[1]). Es ist klar, daß der Monismus einen ganz anderen Sinn bekommt, je nachdem die eine oder die andere Bedeutung vorschwebt. Um dies zu zeigen, ist es aber notwendig, noch ein zweite Unterscheidung vorzunehmen. Der Monismus wird sich noch einmal differenzieren, je nachdem als sein Gegensatz der Dualismus oder der Pluralismus gedacht wird. Redet man von Dualismus, so denkt man. meist an den Gegensatz von Materie und Geist, von physischem und psychischem Dasein. Redet man von Pluralismus, so meint man die Vielheit der endlichen Dinge, gleichviel ob sie materieller oder geistiger Art sind. Dort also handelt es sich um die Inhalte des Wirklichen; hier um seine Form, sofern dasselbe eine Vielheit von Dingen darstellt. Der Monismus also, welcher den Gegensatz des Dualismus bildet, beschäftigt sich mit der Frage, wie die Inhalte des Physischen und Psychischen, der Monismus, welcher den Gegensatz des Pluralismus bildet, mit der anderen Frage, wie die vielen Dinge abgesehen von ihrem Inhalt sich zu einander verhalten. Jetzt erst läßt sich die zuerst gemachte Unterscheidung (Einheitlichkeit und Einzigkeit) ganz durchführen, indem man sie mit der zweiten (Inhalt und Form) sich kreuzen läßt. Setzt man Einheit = Einheitlichkeit, so würde der Monismus nur bedeuten: entweder, daß die beiden Inhalte

1) Ganz genau müßte gesagt werden: Die Einheitlichkeit ist ein Gattungsbegriff, der zwei Arten in sich schließt: die Einheitlichkeit im engeren Sinn und die Einzigkeit. Jene schließt die Mannigfaltigkeit ein, diese schließt sie aus. Einheitlich im weiteren Sinn sind beide, da natürlich auch die Einzigkeit einheitlich ist.

des Materiellen und Geistigen dennoch eine einheitliche Wirklichkeit bilden, oder daß die vielen Dinge dennoch einen einheitlichen Zusammenhang darstellen. Faßt man aber die Einheit im Sinne der numerischen Einzigkeit, so bedeutet der Monismus entweder, daß Physisches und Psychisches im Grunde identisch sind, oder daß es in Wirklichkeit nur Eine Substanz gibt, welcher die endlichen Substanzen als Modi inhärieren. Oder endlich er bedeutet die Kombination von beidem, indem er eine einzige Substanz von identischem Inhalt behauptet.

Nimmt man den Monismus im ersten Sinne, wonach Einheit = Einheitlichkeit ist, so ist klar, daß jede Weltanschauung monistisch ist oder wenigstens sein will. Würde sie auf Einheitlichkeit verzichten, so würde sie aufhören Weltanschauung zu sein. Eben deshalb hat es auch keinen Sinn, eine Weltanschauung bloß um der angestrebten Einheitlichkeit willen monistisch zu nennen. Es würde ja damit nichts gesagt, was die eine von der andern unterscheidet. Erst wenn man unter Monismus eine Auffassung versteht, welche die Einzigkeit der Substanz oder die Identität der Inhalte behauptet, drückt die Bezeichnung etwas aus, was einen Unterschied der so bezeichneten von anderen Auffassungen begründet. Es hat somit nur dann einen Sinn, von Monismus zu reden, wenn eben der Monismus in dieser zweiten Bedeutung gemeint ist. Damit stimmt im allgemeinen auch der Sprachgebrauch überein. Die Verwirrung entsteht erst dann, wenn die Monisten zur Rechtfertigung dessen, was sie eigentlich meinen, des Monismus der zweiten Art, sich auf jenen Monismus der ersten Art, der besser gar nicht Monismus genannt wird, berufen. Sie appellieren an den Sinn für Einheitlichkeit, aber was sie eigentlich meinen, ist Einzigkeit und Identität. Den Eindruck, den die monistische Losung auf weite Kreise macht, dürfte zum Teil wenigstens auf dieser Begriffsverwechslung beruhen. Einheitlichkeit, Widerspruchslosigkeit, Geschlossenheit der Weltanschauung — wer möchte dieser Losung nicht zustimmen? Wenn das Monismus ist, wer möchte sich von ihm ausschließen? Dann ist es ja ganz selbstverständlich, daß man der monistischen Losung folgt. So ist man dann Monist geworden. Aber unter der Hand hat man

für die Einheitlichkeit Einzigkeit und Identität eingetauscht und ist Monist in einem ganz anderen Sinne, als es ursprünglich gemeint war. Daß tatsächlich jene Begriffsverwechslung in der monistischen Literatur eine Rolle spielt, will ich an einigen Beispielen zu zeigen versuchen.

3.

Friedrich Paulsens philosophische Arbeit ist viel zu tiefgehend und zu universell, als daß sie unter ein modisches Schlagwort, wie der Monismus subsumiert werden könnte. Immerhin legt er selbst Gewicht darauf, seine Weltanschauung als monistische zu bezeichnen. Zur Charakterisierung des Monismus im Unterschied vom Dualismus schreibt er in seiner vielgelesenen Einleitung in die Philosophie: „Dualismus heißt die Ansicht, welche behauptet: es gibt zwei heterogene Arten des Wirklichen, zwei Arten von Substanzen, körperliche und geistige, ausgedehnte und denkende. Der gemeine Menschenverstand findet bis auf diesen Tag in dieser Lösung des ontologischen Problems am leichtesten Befriedigung. Die Philosophie zeigt jederzeit eine Neigung, über den Dualismus hinaus zu einem Monismus zu kommen. Die Antriebe dazu liegen auf der Hand; die Einheit der Wirklichkeit ist so groß und greifbar, daß sie die Zusammensetzung aus zwei völlig verschiedenartigen Elementen selbst abzulehnen scheint. Dazu kommt die Neigung des Denkens zur Vereinfachung der Wirklichkeit; die Dinge erklären heißt die mannigfachen Erscheinungen auf einfache Prinzipien zurückführen. Auf doppelte Weise kann der Einheitsdrang sein Ziel erreichen; man führt entweder die geistigen Vorgänge auf die körperlichen zurück und sagt: Körper und Bewegung ist das an sich Wirkliche, die Bewußtseinsvorgänge sind bloß Erscheinungsform von Vorgängen, die an sich physikalischer Natur sind; dann haben wir den Materialismus. Oder man führt die physikalischen Erscheinungen auf Bewußtseinsvorgänge zurück und sagt: geistige Vorgänge sind das an sich Wirkliche, die physische Welt ist eine bloße Erscheinungsform jenes wirklich Wirklichen; dann haben wir den Spiritualismus oder Idealismus." S. 49. Was bedeutet hier

die „große und greifbare **Einheit** der Wirklichkeit", aus welcher der Antrieb zur monistischen Deutung der Welt geschöpft wird? Offenbar die innige Verbindung der beiden Inhalte des Wirklichen zu einem zusammenhängenden Ganzen, also ihre **Einheitlichkeit**; was aber daraus abgeleitet wird, ist etwas ganz anderes: ihre wesentliche **Identität**: entweder sollen die geistigen Vorgänge nur Erscheinungsform der physischen sein, oder umgekehrt; in beiden Fällen wären anscheinend verschiedene Inhalte tatsächlich identisch. Der Sprung in der Schlußfolgerung ist offenbar: aus der Einheitlichkeit wird geschlossen auf Identität. Allerdings ist noch ein Mittelglied vorhanden: die Neigung des Denkens zur Vereinfachung der Wirklichkeit. „Die Dinge erklären heißt die mannigfachen Erscheinungen auf einfache Prinzipien zurückzuführen." Was hiermit beschrieben wird, ist zunächst die Methode der Naturwissenschaft. „Erklären heißt in der Naturwissenschaft das Gesetz angeben, nachdem diese Erscheinung mit anderen Erscheinungen verknüpft ist, so daß ihr Eintreten aus dem Eintreten der anderen vorhergesehen werden kann. So erklärt die wissenschaftliche Meteorologie das Gewitter, indem sie diese Erscheinung einer größeren Gruppe gleichartiger Erscheinungen einfügt, d. h. den Blitz als elektrischen Funken erkennt und nun die Bedingungen seiner Entstehung, d. h. die Vorgänge, welche der elektrischen Spannung und Entladung in der Atmosphäre vorangehen und sie begleiten, aufsucht." S. 64. Indem so die Wissenschaft die Erscheinung des Gewitters aus denselben Gesetzen erklärt, die für elektrische Erscheinungen Geltung haben, führt sie dieselben auf ein einfacheres Prinzip zurück; indem sie auch die elektrischen Vorgänge wieder einem höheren Gesetz einordnet, erreicht sie eine weitere Vereinfachung des gefundenen Prinzips; als Ideal sieht sie vor sich ein letztes und höchstes Gesetz, dessen Entdeckung und Formulierung die Bedeutung hätte, daß alle die unendlich mannigfaltigen Naturvorgänge auf ein einfaches Prinzip zurückgeführt wären. Aber dieses ganze System von Gesetzen ist nichts anderes als ein Produkt der wissenschaftlichen Begriffsbildung, ein Gedankending, das durch einen fortgesetzten Abstraktionsprozeß gewonnen wird,

und zwar einen Abstraktionsprozeß der Art, daß gerade von den Qualitäten der wirklichen Dinge abstrahiert wird, welche die psychische Seite der Wirklichkeit darstellen. Wollte man also das oberste Gesetz des physikalischen Geschehens zuletzt wieder mit dem psychischen Sein ineinssetzen, so hieße das die ganze naturwissenschaftliche Begriffsbildung wieder zurücknehmen, die ja eben darin ihr Wesen hat, daß sie das Psychische von sich ausscheidet[1]). Das Erklären als ein „Zurückführen auf einfache Prinzipien“ ist also wenig geeignet, die „monistische“ Deutung der Erfahrungsinhalte zu begründen. Es weist vielmehr in entgegengesetzter Richtung, indem es gerade eine „dualistische“ Deutung des Wirklichen begünstigt.

4.

Haeckel spricht sich im ersten Kapitel der „Welträtsel“ über Monismus und Dualismus folgendermaßen aus: „Alle verschiedenen Richtungen der Philosophie lassen sich, vom heutigen Standpunkte der Naturwissenschaft beurteilt, in zwei entgegengesetzte Reihen bringen, einerseits die dualistische oder zwiespältige, andererseits die monistische oder einheitliche[2]) Weltanschauung. Gewöhnlich ist die erstere mit teleologischen und idealistischen Dogmen verknüpft, die letztere mit mechanistischen und realistischen Grundbegriffen. Der Dualismus (im weitesten Sinne!) zerlegt das Universum in zwei ganz verschiedene Substanzen, die materielle Welt und den immateriellen Gott, der ihr als Schöpfer, Erhalter und Regierer gegenübersteht. Der Monismus hingegen (ebenfalls im weitesten Sinne begriffen!) erkennt im Universum nur eine einzige[2]) Substanz, die Gott und Natur zugleich[2]) ist; Körper und Geist (oder Materie und Energie) sind für sie untrennbar verbunden[2]).“ An diesen Sätzen ist deutlich zu beobachten, wie die Begriffe Einheitlichkeit und Einzigkeit bezw. Identität ineinander überspringen. Zuerst wird die monistische und die einheitliche Weltanschauung gleichgesetzt; dann heißt es: „der Monismus erkennt im Universum nur eine einzige

1) Vgl. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. S. 220.
2) Von mir gesperrt.

Substanz" — zuerst also Einheitlichkeit, dann Einzigkeit und im Zusammenhang damit Identität: — „welche ‚Gott und Natur' zugleich ist". Sofort im folgenden Satze aber ist wieder der erste Begriff der herrschende; denn wenn Körper und Geist „untrennbar verbunden" sein sollen, so setzt dies Verbundensein die Zweiheit des Verbundenen voraus, führt also nicht auf Einzigkeit, sondern auf Einheitlichkeit. Dieser „Dualismus" der Gesichtspunkte geht durch das ganze Buch hindurch. Dem Gesichtspunkt der Identität entspricht es, wenn das „sog. Geistesleben" als Teilgebiet der Gehirnphysiologie, die sog. Geisteswissenschaften nur als besonderer Teil der allumfassenden Naturwissenschaft bezeichnet werden. Der andere Gesichtspunkt ist maßgebend, wenn der theoretische Materialismus ausdrücklich abgelehnt und im Anschluß an Spinoza eine Zweiheit von Attributen in der einen Substanz angenommen oder das Goethesche Wort zitiert wird, daß die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirklich sein kann. Auch daß gelegentlich schon die Atome mit seelischem Leben ausgestattet werden, gehört in diesen Zusammenhang. Es ist wohl klar, daß in dieser zweiten Gedankenreihe der zuerst verächtlich beiseitegeschobene „Dualismus" wieder zu Ehren kommt; denn daß in diesem Zusammenhang Materie und Geist „Attribute" genannt werden macht keinen Unterschied. Es kommt nicht auf den Namen an, sondern auf die Sache. Indem Physisches und Psychisches der absoluten Substanz als deren Attribute beigelegt werden, erscheinen sie als zwei nicht weiter aufeinander reduzierbare Inhalte, die somit nicht identisch, sondern verschieden sind.

5.

Arthur Drews beginnt seine Darlegung über die verschiedenen Arten des Monismus mit folgenden Sätzen: „Das Bedürfnis nach einer monistischen Auffassung der Wirklichkeit ist gegenwärtig ein allgemein empfundenes und sucht auf den verschiedensten Wegen nach Ausdruck. Dies ist verständlich, wenn man bedenkt, daß es sich ja in aller Wissenschaft und Weltanschauung um eine Vereinfachung der Wirklichkeit, um eine Zurückführung der gegebenen Mannigfaltigkeit und Vielheit auf ein

gemeinsames Prinzip, um die Gewinnung eines letzten und höchsten Gesichtspunktes handelt, von dem aus gesehen die Vielheit sich zur Einheit ordnet und die verwirrende Fülle der Erscheinungen sich als ein übersichtliches Ganzes darstellt. Monismus in diesem Sinne ist folglich die selbstverständliche methodologische Voraussetzung aller Wissenschaft, der unbewußt leitende Gedanke ihrer Untersuchungen, das Ziel, auf dessen Erreichung alle wissenschaftliche Erkenntnis hinstrebt." Man wird hier gegen die völlige Ineinandersetzung von Wissenschaft und Weltanschauung gegründete Bedenken hegen; man kann es aber vielleicht doch als das oder wenigstens als ein gemeinsames Ziel beider bezeichnen, einen „letzten und höchsten Gesichtspunkt" zu gewinnen, „von dem aus angesehen die Vielheit sich zur Einheit ordnet und die verwirrende Fülle der Erscheinungen sich als ein übersichtliches Ganzes darstellt". Man wird allerdings den Vorbehalt machen müssen, daß jene Einheit etwas ganz anderes ist, je nachdem sie in der Wissenschaft oder in der Weltanschauung auftritt. Aber davon können wir hier absehen. Jedenfalls handelt es sich um eine Einheit im Sinne der Einheitlichkeit, welche die Mannigfaltigkeit und Vielheit nicht aus-, sondern einschließt. Aber kurz darauf fährt Drews fort: „Monismus heißt hiernach diejenige Weltanschauung, die nur ein einziges Prinzip oder einen einzigen Grund der Wirklichkeit läßt. Nun kann aber unter ihrem Prinzip oder Grund ebensowohl die höchste Ursache, wie das zu Grunde liegende Wesen oder die tragende Substanz der Wirklichkeit verstanden werden. Im ersteren Falle, wenn das Prinzip der Wirklichkeit als deren Ursache aufgefaßt wird, gelangen wir nicht zu einem wirklichen Monismus. Denn Ursache und Wirkung sind zweierlei und setzen die Getrenntheit der beiden im Kausalverhältnis sich aufeinander beziehenden Momente voraus. Gesetzt also selbst, daß die Ursache der Wirklichkeit, wie im gewöhnlichen Theismus, als eine einzige bestimmt wird, so ist doch der persönliche Gott seinem Wesen nach von der Welt verschieden, die von ihm ins Dasein gerufen ist: die göttliche Substanz und die weltliche Substanz sind zwei getrennte Substanzen und können höchstens nur in Wechselwirkung zu einander treten, ohne

wirklich zur Einheit zu verschmelzen." Wenn hier der Theismus schon deshalb abgelehnt wird, weil Gott und Welt zweierlei sind, so ist dies nur möglich, wenn nicht mehr der Gesichtspunkt der Einheitlichkeit, sondern derjenige der numerischen Einzigkeit maßgebend ist. In einem dritten Abschnitt fährt dann Drews fort: „Einen solchen Dualismus muß die Wissenschaft und die Religion gleich sehr verwerfen. Denn die Annahme eines transzendenten, über die Wirklichkeit erhabenen, sich auf die Welt kausal beziehenden Gottes vernichtet die unverbrüchliche Einheit und durchgängige Gesetzmäßigkeit der Welt, die selbstverständliche Voraussetzung aller wissenschaftlichen Erkenntnis. Die Wissenschaft kann nie sicher sein, daß die von ihr erkannte Gesetzmäßigkeit nicht durch einen transzendenten Eingriff Gottes, d. h. durch Wunder durchbrochen und zeitweilig aufgehoben wird." S. 2. Offenbar ist hier wieder der erste Gesichtspunkt maßgebend, wonach Einheit soviel wie Einheitlichkeit bedeutet. Vielleicht ist das Verhältnis der drei Abschnitte so zu denken, daß die im zweiten behauptete Einzigkeit im dritten damit begründet wird, daß ohne sie auch die im ersten verlangte Einheitlichkeit verloren ginge. Dann würde der verwirrende Wechsel der Gesichtspunkte wegfallen. Man dürfte wohl erwarten, daß ein solcher Gedankenfortschritt, wenn er beabsichtigt war, schärfer herausgehoben würde. Jedenfalls aber wäre jene Begründung durchaus unhaltbar. In demselben von Drews herausgegebenen Sammelwerk schreibt Chr. Schrempf: „Daß das ganze Dasein aus Gott sei, wird in der Lehre von der Prädestination und von der Schöpfung prinzipiell festgelegt. Die Geschichte der Welt ist nur die Verwirklichung eines ewigen Ratschlusses des dreieinigen Gottes. Alles ist von Gott geschaffen, auch der Teufel. Dieser ist also kein Gegengott, der mit dem guten Gott gleich ursprünglich wäre. Die Welt ist aus Nichts geschaffen; Gott ist also in seinem Schaffen durch keine widerstrebende Materie beschränkt, die unabhängig von ihm gleich ewig mit ihm existierte. Das Dasein ist also der reine Ausdruck des göttlichen Willens. Das ist streng monistisch gedacht." S. 196. Natürlich ist das nicht Schrempfs eigene Anschauung, sondern Referat und Urteil über die christliche Schöpfungslehre. Es

dürfte aber zum Beweise genügen, daß die Annahme eines kausalen Verhältnisses von Gott und Welt keineswegs zu den Konsequenzen zu führen braucht, die Drews daraus zieht.

Später macht Drews eine Unterscheidung, die sich mit der von uns betonten zu berühren scheint. „Daß das Wesen der Welt ein einziges ist, läßt nun aber selbst wieder eine doppelte Auffassung zu. Entweder nemlich kann die Einzigkeit als eine solche der Zahl, oder aber als eine solche der Art oder der Qualität gedeutet werden. Im ersteren Falle erhalten wir den sog. ontologischen Monismus, im letzteren diejenige Form des Monismus, die wir als den qualitativen bezeichnen können. Jener läßt nur eine einzige Substanz, dieser nur eine einzige Art von Substanzen gelten." Hier läuft zunächst eine kleine Ungenauigkeit mitunter. Die Einzigkeit ist in beiden Fällen eine Einzigkeit der Zahl: das einemal werden die Substanzen, das anderemal die Substanz-Arten oder Qualitäten „gezählt". Einzigkeit der Zahl und Einzigkeit der Art sind also kein logisch richtiger Gegensatz; denn auch letztere ist eine Einzigkeit der Zahl. Die hier gemachte Unterscheidung deckt sich also keineswegs mit derjenigen von Einheitlichkeit und numerischer Einzigkeit, die wir oben an die Spitze stellten; vielmehr kommt sie mit jener anderen überein, die oben an zweiter Stelle gemacht wurde und die sich mit jener ersten kreuzt: der Unterscheidung des Monismus, der den Gegensatz des Pluralismus, und desjenigen, der den Gegensatz des Dualismus bildet. Dagegen werden Einheitlichkeit und Einzigkeit auch jetzt nicht auseinandergehalten. An Stelle der ersteren tritt immer wieder die letztere, also, wo es die Inhalte des Wirklichen gilt, die Identität. „Gott und Welt, Geist und Natur, Seele und Leib, Kraft und Stoff sind die hauptsächlichen Gegensätze, deren Vereinigung der Monismus anstrebt. Nun kann alle Einheit entweder eine unmittelbare, Identität im engeren Sinne, Dieselbigkeit, oder aber sie kann eine bloß mittelbare, Identität in weiterem Sinne sein." Aller bisherige Monismus habe die unmittelbare Identität, die Dieselbigkeit der Gegensätze behauptet, also entweder die Welt selbst für Gott, die Natur als solche für den Geist, den Leib selbst für die Seele, den Stoff

als solchen für die Kraft angesehen, oder er habe umgekehrt die Welt in Gott, die Natur in den Geist, den Leib in die Seele, den Stoff in die Kraft verflüchtigt und ihnen jede eigene Wirklichkeit und reale Geltung abgesprochen. Er sei somit entweder atheistischer Rationalismus, geistloser Materialismus oder aber ein ebenso einseitiger und übertriebener Spiritualismus oder abstrakter Monismus gewesen, der alle Unterschiede in die leere Einheit seines rein geistig gefaßten Absoluten aufhob. Jetzt dagegen sei die Einsicht erreicht, daß die Gegensätze gar nicht unmittelbar, sondern höchstens nur mittelbar in einem Dritten identisch sein können. Jenes Dritte aber, worin Sein und Bewußtsein identisch sind, sei eben deshalb weder Sein (Natur) noch Bewußtsein, sondern übernatürlich und unbewußt. „Erst hiermit ist dem Naturalismus wie dem einseitigen Spiritualismus und abstrakten Monismus der Boden entzogen. Mit anderen Worten: der wahre Pantheismus ist Philosophie des Unbewußten, da nur der unbewußte Geist der Grund sowohl der unbewußten Natur wie des bewußten Geistes sein kann. Nur dadurch ist auch der konkrete Monismus zugleich die wahre Identitätsphilosophie." S. 42. Also Identität der Gegensätze! Das ist die ganz richtige Konsequenz, wenn man die Einheit = Einzigkeit setzt. Aber was soll die Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer, von Identität im engeren und im weiteren Sinne? Entweder sind zwei Inhalte identisch oder sind sie es nicht. Was es heißen soll, daß sie in einem Dritten „identisch" seien, ist schwer zu begreifen. Eine „durch Zwischenglieder und Unterschiede vermittelte Identität" ist ein Widerspruch in sich selbst. Oder ist mit der Identität im weiteren Sinne überhaupt nicht das gemeint, was man sonst unter Identität versteht, da ja nur die Identität im engeren Sinne durch den Zusatz „Dieselbigkeit" erläutert wird? Aber was ist sie dann? In einer Anmerkung, die in diesem Zusammenhang beigefügt ist, liest man: „Es ist ein besonders unter Laien, aber auch selbst unter Philosophen weit verbreitetes Vorurteil, daß die Annahme von Unterschieden im Weltprinzip den Monismus aufhebe und den verpönten Dualismus zurückführe. So ist man sofort bei der Hand, den Vorwurf des Dualismus zu erhe-

ben, wenn im Absoluten eine Zweiheit von Attributen im Sinne des Spinoza angenommen wird. Aber das Wort Monismus bedeutet nicht, daß alles ohne weiteres Ein und Dasselbe, daß es einerlei ist und die Unterschiede überhaupt keine reale Bedeutung haben. Aus der bloßen leeren Eins kann, wie schon Plato wußte, überhaupt kein Unterschied hervorgehen. Ein so verstandenes Weltprinzip ist folglich für die Welterklärung schlechthin wertlos. Der Dualismus der Attribute aber hebt den Begriff des Monismus einfach deshalb nicht auf, weil sie ja eben bloße Attribute, Bestimmungen, Offenbarungs- oder Erscheinungsweisen der einen absoluten Substanz darstellen." Man sollte denken, die Unterscheidung von Einzigkeit, bezw. Identität, und Einheitlichkeit dränge sich hier mit Gewalt auf. Vielleicht soll die Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Identität etwas ähnliches besagen; aber die verwirrende Terminologie würde doch zeigen, daß der Unterschied, auf den es ankommt, nicht mit klarem Bewußtsein erfaßt ist.

6.

W. von Schnehen führt den Gedanken die Einheitlichkeit im ganzen konsequent und reinlich durch. S. 81 schreibt er: „Um auch nur als Begriff denkbar oder gar wirklich zu sein, muß die Einheit des Einen immer schon Einheit einer inneren Mannigfaltigkeit sein: also vieleinige oder im einfachsten Fall zweieinige Einheit." „Aus einer bloßen Einheit kann sich keine Vielheit entfalten; aus der Leere eines schlechthin einfachen Seins ohne auch nur die schlummernde Möglichkeit irgend eines Gegensatzes unmöglich dieses oder das unterschiedliche Sein hervorgehen. Da es nun aber eine Vielheit, da es Unterschiede des Seins gibt und diese unterschiedlichen Zustände oder Tätigkeiten der All-Einen Substanz nicht von außen her angeflogen sein können, so muß die Möglichkeit dazu von jeher in ihr selbst liegen, muß eine ursprüngliche Vielheit oder Zweiheit[1]) als der ewige Grund

1) Vielheit und Zweiheit sind nicht so gleichartig, wie es dieses „oder" vermuten läßt. Ich habe oben gezeigt, daß es ganz verschiedene Gesichtspunkte sind, unter denen sich der Pluralismus oder Dualismus ergibt. Siehe S. 2.

aller aus ihr ins Dasein hinausgesetzte Mannigfaltigkeit ewig in ihrem Wesen gegeben sein." „Wer von einer solchen inneren Zwiespältigkeit des All-Einen nichts wissen will, der sollte lieber gleich auf alles Denken und Erklären verzichten." Die Behauptung einer Identität im engeren und weiteren Sinne, die uns bei Drews begegnete, findet sich bei von Schnehen nicht. Er versteigt sich sogar zu dem Satze, daß in dem all-Einen Weltgrunde zwei einander feindselig entgegengesetzte Prinzipien ewig gegeben sind; die Welt des endlichen Seins mit ihren Mängeln und Widersprüchen weise auf einen Zwiespalt in ihrem letzten Grunde, auf ein „feindliches Brüderpaar von Attributen in der all-Einen Substanz" zurück. S. 83. Man wird gegenüber solchen Sätzen, welche zwei ewige, feindselige Prinzipien behaupten, sich allerdings fragen, wie man hier noch von „Monismus" reden kann. Daß die zwei Prinzipien „Attribute" und das, worin sie eins sein sollen „Substanz" genannt wird, hilft über den Eindruck nicht hinweg, daß mit solchen Sätzen der absolute Dualismus proklamiert wird. Aber das mag auf sich beruhen. Was für uns in Betracht kommt, ist die Wahrnehmung, daß der Begriff der Einheit wirklich im Sinne der Einheitlichkeit, welche eine Mannigfaltigkeit in sich schließt, gebraucht wird. So am Schluß der Abhandlung. An der Spitze aber steht der Hinweis auf den Einheitstrieb der Vernunft, der es erkläre, daß durch die ganze Geschichte der Philosophie wie ein roter Faden das Streben nach Monismus hindurchgehe. S. 67. Also Monismus = Streben nach einheitlicher Erkenntnis.

Dagegen fehlt die ausdrückliche Abgrenzung des Gedankens der Einheitlichkeit gegen den der numerischen Einheit. Die Folge ist, daß doch gelegentlich beide ineinanderspielen, wiewohl wenigstens an Einer Stelle die Abgrenzung nahe genug lag. Gegenüber dem Standpunkt des absoluten Illusionismus wird bemerkt: „Die Einerleiheit des Seins ist gewahrt, aber um den Preis seiner wesenhaften Einheit und Gesetzmäßigkeit: der erkenntnistheoretische Monismus äußerlich gerettet, aber durch den Verzicht auf jede wirkliche Erkenntnis." Es wird also ausdrücklich zwischen Einerleiheit und Einheit unterschieden, aber nicht

gesagt, worin der Unterschied besteht, und daher auch der Unterscheidung keine Folge gegeben. In seinen erkenntnistheoretischen Darlegungen zeigt v. Schnehen, daß die Welt, wie wir sie unmittelbar erfahren, zunächst nichts ist als unsere Vorstellung und fährt dann fort: „Keine Wahrheit ist gewisser, als diese. Sie ist der richtige Grundgedanke des Idealismus. Und wenn ich nach erlangter Einsicht in sie noch an dem erkenntnistheoretischen Monismus festhalten will, so muß ich mich streng auf diese subjektiv bedingte Erscheinungswelt meines eigenen Bewußtseins beschränken, darf in keiner Weise und nach keiner Richtung hin mit irgendwelchen Mutmaßungen über sie hinausgehen und kein anderes Sein anerkennen als allein das aus unmittelbarer Erfahrung mir bekannte, rein ideelle und vergängliche Sein meiner eigenen bewußten Gefühle, Empfindungen, Wahrnehmungsbilder und Vorstellungen." S. 49. Wäre der Monismus im Sinne der Einheitlichkeit gedacht, so hätte es keine Schwierigkeit, zwei Seinsweisen anzunehmen, die in einheitlicher Beziehung stehen. Aber offenbar bedeutet hier der Monismus numerische Einheit. Deshalb darf der erkenntnistheoretische Monismus nur Ein Sein annehmen, das Bewußtsein; v. Schnehen selbst strebt über diesen Standpunkt hinaus, aber daß er aus dem Begriff des Monismus gerade diese Form der Erkenntnistheorie ableitet, zeigt, in welchem Sinn hier der Monismus gemeint ist. Hiezu nehme man folgende Anmerkung S. 52: „Auch Ernst Haeckel erkennt an, daß unsere Vorstellungen immer (ideale) Bilder sind, die realen Außendingen entsprechen, und daß wir diese nur aus jenen mittelbar durch Denken erkennen. Aber wie er dann noch von einer ‚monistischen Erkenntnislehre' reden kann, dürfte ihm selber nicht klar sein." Natürlich! Wenn Monismus Einzigkeit bedeutet, dann ist schon die Behauptung einer realen, von unserem Bewußtsein verschiedenen Welt nicht mehr monistisch; sie ist dann ein Abfall von der „monistischen Erkenntnislehre".

Es ist aber anzuerkennen, daß v. Schnehen im ganzen den richtigen Gesichtspunkt festhält; nur muß sofort hinzugefügt werden, daß die von ihm geforderte Einheitlichkeit keineswegs die

ganze Philosophie des Unbewußten zu decken vermag, die nach ihm allein als wahrer Monismus zu gelten hat. Vielmehr ist scharf zu trennen zwischen dem Gedanken der Einheitlichkeit und dem metaphysischen Begriffssystem, mit welchem derselbe verquickt ist. Jener wird als unabweisbare Aufgabe jeder Weltanschauung auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfen; dieses wird nur für wenige überzeugend sein. Warum sich nicht begnügen mit der Erfahrungstatsache und deren erkenntniskritischen Wertung, daß uns eine durch kausale und teleologische Beziehungen zur Einheit sich zusammenschließende Vielheit oder eine in denselben Beziehungen zur Vielheit sich differenzierende Einheit gegeben ist? Was soll das Eine hinter der erfahrbaren Wirklichkeit? Erklären, wie das Viele der Wirklichkeit doch Eines sein kann? Aber damit ist die Frage nur zurückgeschoben oder auch in ihr Gegenteil verkehrt. War zuerst die Frage: wie kann das Viele zugleich Eines sein? so ist jetzt die Frage: wie kann das Eine sich zur Vielheit differenzieren? Man dreht sich bei diesen Argumentationen fortgesetzt im Kreise herum. Schließlich kommt man dazu, wie Drews und v. Schnehen, das Viele schon in das Eine hereinzunehmen. Dann hat man glücklich die gegebene Wirklichkeit verdoppelt, aber erklärt hat man nichts. Man wird sich begnügen müssen, die Vielheit der Dinge und den unter ihnen bestehenden Zusammenhang als Tatsache hinzunehmen; sie metaphysisch erklären zu wollen, führt in unlösbare Probleme hinein. Dasselbe gilt, wenn man nicht die Form der Dinge und ihren Zusammenhang, sondern ihre Inhalte ins Auge faßt. Wozu diese Inhalte verdoppeln, indem man sie als „Attribute" in eine „absolute Substanz" hineinverlegt? Man meint wohl dann zu verstehen, wie die Inhalte der Wirklichkeit aus der absoluten Substanz „hervorgehen". In Wahrheit hat man diese Inhalte oder vielmehr ihre Abstraktionsprodukte zuerst ins Absolute zurückprojiziert und holt sie jetzt wieder aus dem Absoluten heraus. Was hat es überhaupt für einen Sinn, die Inhalte des Wirklichen erst ableiten zu wollen? Sie sind das einfach und ursprünglich Gegebene, das man nur erfahren, aber niemals „ableiten" kann. Es führt nur zur Vergewaltigung der Tatsachen, wenn man jene Inhalte aus-

einander oder aus einem Dritten, in dem sie mittelbar „identisch“ sein sollen, deduzieren will. Eine Weltanschauung kommt freilich bei dieser erkenntniskritischen Bescheidung nicht heraus. Dazu müssen andere Faktoren in Kraft treten, nicht etwa unfruchtbare Spekulationen über das Eine und Viele, sondern das Eintreten auf die praktischen Wertgesichtspunkte der Ethik und der Religion. Die Bejahung der persönlichen Werte ist allein der Boden, von dem aus der Aufbau einer Weltanschauung gewagt werden kann. Eine scharfe Scheidung dessen, was das Wissen für sich erreichen kann und was über das Wissen hinausliegt, ist überhaupt dasjenige, was an den Monisten Hartmannscher Richtung am meisten zu vermissen ist.

7.

Bisher hat uns der Begriff des Monismus, und zwar vorwiegend nach seiner formalen Seite beschäftigt. Es erübrigt noch die Konsequenz für den korrespondierenden Begriff des Dualismus bzw. Pluralismus zu ziehen. Wenn der Monismus nicht mehr bedeutet, als Einheitlichkeit der Weltanschauung, so schließt er von selbst eine Vielheit oder Mannigfaltigkeit in sich und es hat daher im Grunde keinen Sinn, bloß um des Vielen oder Mannigfaltigen willen von Pluralismus oder Dualismus zu reden; ebenso wie wir gesehen haben, daß es keinen Sinn hat, bloß um der Einheitlichkeit willen von Monismus zu reden, da diese Einheitlichkeit von jeder Weltanschauung angestrebt wird. Nur derjenige Monismus, der die Einheit im Sinne der Einzigkeit oder Identität behauptet, wird die Vielheit oder Zweiheit als Pluralismus oder Dualismus bezeichnen. Wenn man dagegen diesen Monismus ablehnt, scheint es überhaupt keinen Dualismus oder Pluralismus zu geben oder eben nur als antithetischen Begriff gegenüber der Behauptung des Monismus. Bei dieser Schlußfolgerung wäre jedoch Eines übersehen. Die Zweiheit könnte auch von der Art sein, daß sie einen Widerspruch in sich schließt; unter dem Vielen könnte auch Einzelnes sein, das einen Zwiespalt in der Wirklichkeit hervorruft. Dann wäre die Einheitlich-

keit selbst bedroht und dann hätte es einen guten Sinn, von Dualismus zu reden. Nicht die Zweiheit und Vielheit an sich, sondern die widerspruchsvolle Zweiheit und Vielheit wären dualistisch. Nun ist die wirkliche Welt voll von Gegensätzen und Widersprüchen. Das Glücksbedürfnis des Individuums und der eherne Weltlauf bilden eine nie versiegende Quelle von Konflikten. Indessen ist auch nicht alles Widerspruchsvolle, was in der Welt ist, als solches schon dualistisch, sondern nur dasjenige, das zu dem vorausgesetzten Sinne des Weltganzen im Widerspruch steht. Wer also die Befriedigung des Glücksbedürfnisses für den letzten und höchsten Weltzweck hält, der wird allerdings schon das Uebel in der Welt als dualistisch beurteilen müssen. Wer aber jene eudämonistische Weltanschauung nicht zu teilen vermag, wird keinen Anlaß haben, allein um des Uebels willen von Dualismus zu reden. Dagegen gibt es eine andere Tatsache, die gebieterisch eine dualistische Deutung fordert: die Tatsache des Bösen. Denn das Böse ist der Widerspruch gegen den Willen Gottes, den wir notwendig als den Weltzweck denken müssen. Es bringt somit in den Weltlauf einen Widerspruch herein. Freilich gilt auch dieses Urteil nur für diejenigen, welche den sittlichen Willen Gottes als obersten Weltzweck und in diesem Sinne eine sittliche Weltordnung anerkennen. Aber unter dieser Voraussetzung ist die Tatsache des Bösen zweifellos ein dualistisches Element. Chr. Schrempf hat deshalb ganz Recht, wenn er in der Bejahung des freien Willens die letzte, ja die einzige Wurzel alles Dualismus erblickt. „Mit der Annahme eines freien Willens, der vollbringen kann, was nach Gottes Willen nicht geschehen sollte, ist der Monismus nicht bloß durchbrochen, sondern aufgegeben.“ S. 197. Dagegen: „gibt es keinen freien Willen, so hat Gott auf keinen freien Willen Rücksicht zu nehmen, so muß sich der ganze Weltlauf mit strenger Notwendigkeit nach seinem ewigen, unveränderlichen Willen entfalten. Dann ist alles gleich unmittelbar auf Gott zurückzuführen: die Sünde, wie die Gnade, der Glaube, wie der Unglaube, die Erkenntnis wie der Irrtum, das Gute wie das Böse, der Schmerz wie die Lust. Dann gibt es schlechterdings nichts, was nicht sein sollte; es fragt sich immer nur, welchen Sinn das

Einzelne im Willen Gottes hat. Das Wunder ist dann so natürlich, wie das Naturgesetz; es hat also gar keinen Sinn mehr, ein Wunder anzunehmen.“ S. 197 f.

Wenn man die „Beiträge“ der anderen Vertreter des Monismus vergleicht, so ist merkwürdig, wie wenig ihnen der freie Wille zu schaffen macht, insbesondere denen der Hartmannschen Richtung. Geist und Materie, Subjekt und Objekt, Sein nnd Bewußtsein, Kraft und Stoff, Mechanismus und Teleologie — das sind die „Dualismen“, mit denen sie sich herumschlagen. Die Willensfreiheit macht ihnen wenig Sorge. Man weiß nicht, ist sie ihnen so sehr ein überwundener Standpunkt, daß sie es gar nicht der Mühe wert halten, gegen ihn zu kämpfen, oder empfinden sie das Problem nicht, das hier steckt. Jedenfalls ist es bei Schrempf gerade umgekehrt. Ihm ist der freie Wille im Grunde der einzige Feind, gegen den er kämpft, und der Monismus ist ihm geradezu identisch mit dem Determinismus. Dafür sind ihm die Probleme der Anderen anscheinend ziemlich gleichgültig. Geschweige, daß er sich mit ihrer Lösung identifizieren würde. Spekulationen, wie sie den Philosophen des Unbewußten geläufig sind, würde er schwerlich mitmachen. Er dürfte wohl Recht haben, wenn er glaubt, unter seinen monistischen Genossen ziemlich allein zu stehen; aber ebenso, wenn er sich zugleich für den entschlossensten Monisten erklärt. Denn er hat das Problem wirklich da angefaßt, wo es brennend ist. Er wird wohl auch darin Recht haben, daß die Freiheit den Monismus in seinem Sinne nicht bloß durchbricht, sondern aufhebt. Wenn es die zwar unlösbare, aber auch unabweisbare Aufgabe des Monismus ist, in dem mannigfaltigen, zerspaltenen und widerspruchsvollen Dasein das Eine zu *sehen*, das All als die Entfaltung des Einen zu *begreifen*, (S. 192) so ist dies nur möglich, wenn der Monismus zugleich Determinismus ist. Es ist dann im Grunde ein analytisches Urteil, daß der freie Wille den Monismus nicht bloß durchbricht, sondern aufhebt.

Eine andere Frage ist die, ob die Bejahung des freien Willens auch die Einheitlichkeit der Weltanschauung überhaupt aufhebt? Diese Frage glaube ich verneinen zu müssen. Zwar das

Böse und der freie Wille sind das schlechthin Unbegreifliche, Irrationale, Widerspruchsvolle; das bleibt unter allen Umständen bestehen. Insofern bedeutet die Annahme des freien Willens immer ein dualistisches Element. Aber auf dem Boden des Gottvaterglaubens wird der Dualismus aufgehoben in dem Vertrauensurteil, daß Gott den sittlichen Weltzweck auch durch den Widerspruch des Bösen hindurch durchzuführen vermag. Wie das möglich ist, wissen wir nicht. Aber das braucht uns nicht zu stören, wenn wir von vornherein darauf verzichten, die Verwirklichung des einheitlichen Zwecks zu sehen und zu begreifen und uns bescheiden, in diesen letzten Fragen nicht Wissens-, sondern Vertrauensurteile zu gewinnen. Eben als Vertrauensurteil ist die Gewißheit des göttlichen Endzwecks gemeint und in dieser Form eine einheitliche Weltanschauung möglich. Dies dürfte auch der Gesichtspunkt sein, unter welchem das „Wunder" sich der Einheit des göttlichen Weltzwecks einordnet — das Wunder nicht im Sinne einer Durchbrechung oder Aufhebung des Naturgesetzes, sondern, was damit keineswegs identisch ist, einer Unterbrechung des Naturlaufs, wie die Tatsache der Freiheit, das fundamentalste Wunder, eine solche zweifellos bedeutet. Aber davon könnte nur in eigenem Zusammenhang gehandelt werden. Hier muß die Bemerkung genügen, daß ein non liquet der kausalen Forschung — und über die Grenze des non liquet kann sie nie hinausgehen — die Einheit der Gesamtanschauung nicht aufhebt.

8.

Unsere Untersuchung war wesentlich formaler Art. Sie ist darum nicht ohne Wert. Sie zeigt vielmehr, daß wir bloß um der Einheitlichkeit der Weltanschauung willen es nicht nötig haben, uns einem Gott und Welt, Materie und Geist, Gut und Böse gleichsetzenden Monismus zu ergeben; denn einheitliche und monistische Weltanschauung sind verschiedene Dinge. Wenn man das eingesehen hat, so ist dem Monismus eines seiner zugkräftigsten Argumente entzogen. Im Kampf der Weltanschau-

ungen darf nicht eine Partei von vornherein den Vorzug der Einheitlichkeit für sich in Anspruch nehmen; vielmehr stehen sie unter diesem Gesichtspunkt einander gleich und es wird darauf ankommen, welche anderen Waffen den Kämpfenden zur Verfügung stehen. Auch der Monismus wird sich hierauf einzurichten haben und jedenfalls darauf verzichten müssen, in der Weise Haeckels alle, die anderer Meinung sind als er, Dualisten zu schelten. Im übrigen haben wir gesehen, daß es einen einheitlichen Monismus gar nicht gibt. Es wäre also die Aufgabe, die einzelnen monistischen Systeme jedes für sich zu prüfen und zu sehen, welcher Art die Gründe sind, die übrig bleiben, wenn die Berufung auf die notwendige Einheitlichkeit der Weltanschauung ausscheidet. Diese umfassende Aufgabe kann hier nicht in Angriff genommen werden. Nur auf zwei Punkte sei in der Kürze hingewiesen.

A. Drews erklärt: „Monismus bedeutet zunächst nichts anderes als die methodologische Forderung der Einheitlichkeit, Allgemeinheit, Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Weltgesetze, ohne welche alle Welterklärung im allgemeinen und notwendigen d. h. wissenschaftlichen Sinne, und damit zugleich die Möglichkeit wegfällt, sich praktisch in der Welt zurechtzufinden. Wie aber alle methodologischen Forderungen dazu fortdrängen, sie zu realen Wesenheiten zu vervollständigen, und alle Weltanschauung nichts anderes ist, als die Verabsolutierung der logischen Kategorien und Postulate unseres Denkens zu für sich seienden Wirklichkeiten, so ist auch der Monismus als Weltanschauung n u r die metaphysische Hypostase jener Forderung der Einheitlichkeit und Unverbrüchlichkeit unserer Erklärungsweise.“ S. 3. Das von mir gesperrte „nur“ hat offenbar den Sinn, etwaigen Einwürfen des Lesers zum voraus zu begegnen. Warum den Monismus bezweifeln? Er ist ja nichts anders, als die Hypostasierung der logischen Kategorien! Für uns liegt in jenem „nur“ gerade der Anstoß. Der Monismus ist „nur“ Hypostasierung von Begriffen — was hat er dann für einen Anspruch auf Geltung? Was haben wir für ein Recht unsere Begriffe zu für sich seienden Wirklichkeiten zu „hypostasieren“ und zu „verabsolutieren“? Ist Kants Kritik des ontologischen Beweises völlig in Vergessenheit

geraten oder ist seitdem etwas Triftiges und Haltbares dagegen gesagt worden?

Indessen erschöpft sich ja die Beweisführung des Monismus nicht in dem ontologischen Argument. Auch Drews macht noch Argumente anderer Art geltend. Ohne Metaphysik wird es allerdings dabei nicht abgehen. Ob aber das ein Mangel ist, darüber sind die Ansichten geteilt. Die Metaphysik hat heute wieder mehr Kredit, als vor einem oder zwei Jahrzehnten. Selbst bei Kant, dem großen Bekämpfer der Metaphysik, werden bisher unbeachtete Reste der Metaphysik aufgesucht. Eines der schönsten Bücher, das wir über Kant besitzen, sucht den Nachweis zu führen, daß dieser Philosoph im letzten Grunde immer Metaphysiker gewesen sei. Mag dem sein, wie ihm will: jedenfalls kommt alles auf die Art von Metaphysik an, die man vertreten zu dürfen, auf den Weg, auf dem man das Ziel der Metaphysik zu erreichen glaubt. Und dies führt auf den zweiten Punkt, der noch kurz berührt werden soll.

Die überzeugendste Art, vom Vielen der Erscheinung zum Einen hinter der Erscheinung zu gelangen, wird immer die sein, welche Schrempf schlicht und klar so formuliert: „Wir vereinfachen das Mannigfaltige, indem wir es als Produkt einer beschränkten Anzahl von Ursachen erkennen, und sind durch die innere Notwendigkeit des Denkens genötigt, darin so lange fortzufahren, bis wir auf die letzte, Eine Ursache kommen: auf das Etwas, aus dem alle Dinge sind. Wir begreifen ferner das Zusammengesetzte als Einheit, indem wir die Verbindung seiner Teile als Mittel zur Erreichung eines Zwecks verstehen. Im Lichte Eines letzten Zwecks, zu dem alle Dinge sind, könnten wir also das ganze Dasein als Einheit erkennen. Die absolute Einheit des Daseins wäre aber erst dann erreicht, wenn uns der letzte Zweck, zu dem alle Dinge sind, zusammenfällt mit der letzten Ursache, aus der alle Dinge sind; wenn darum in dem Einen, das als letzte Ursache alles auf sich, als letzten Zweck, hin aus sich hervorbringt, das Hervorgebrachte immer bleibt". S. 195. Auch gegenüber diesem Gedankengang lassen sich zwei Fragen nicht unterdrücken: 1) Liegt die Frage nach der letzten Ursache,

nach dem Etwas, aus dem alle Dinge sind, wirklich in derselben Richtung, in welcher das Denken sich bewegt, indem es die Mannigfaltigkeit der Dinge auf eine immer beschränktere Anzahl von Ursachen zurückführt? Es ist die Methode der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, welche damit beschrieben ist. Aber was diese auf ihrem Wege erreicht, sind naturgemäß immer nur Produkte der wissenschaftlichen Begriffsbildung, also Begriffe und zuletzt Ein höchster Begriff, der aber eben ein Begriff ist und nicht eine Realität, aus der die Dinge hervorgehen. Ich meine also, die Frage nach der letzten Ursache des Wirklichen, die man freilich nicht unterdrücken kann, liegt in einer anderen Richtung, als diejenige ist, welche durch das Abstraktions- und Reduktionsverfahren des naturwissenschaftlichen Denkens bezeichnet ist. 2) Dasselbe gilt auch von der Frage nach dem letzten Zweck. Man wird gerne einräumen, daß die teleologische Betrachtung der Welt unserem Denken ebenso unveräußerlich und natürlich ist wie die ätiologische, und daß die Frage nach dem letzten Zweck ebenso unabweisbar ist wie die nach der letzten Ursache. Aber die Frage nach dem Zweck der Einzeldinge und die Frage nach dem Zweck des Weltganzen liegen nicht in Einer Linie; schon deshalb nicht, weil das Weltganze nie als Ganzes so gegeben ist wie das Einzelding. Es ist nicht ein gleichartiger Fortschritt des Denkens, der von den Einzelursachen zur Weltursache, vom Einzelzweck zum Weltzweck weiterführt. Es ist eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wenn man vom einen zum andern fortschreitet. Die Frage nach der letzten Ursache und dem letzten Zweck erwächst aus dem persönlichen Leben und rechnet auf eine Antwort, die eben für das persönliche Leben seine Geltung behauptet. Auch die philosophischen Systeme, die sich monistisch nennen, dürften hier ihre letzte Wurzel haben. Es ist eine bestimmte Stimmung, die in ihnen zum Ausdruck kommt, und die Macht dieser Stimmung läßt die Lücken übersehen, welche der gedankenmäßige Aufbau der Systeme offen läßt. Monistische und nichtmonistische Weltanschauung stehen sich nicht gegenüber wie Wissen und Glauben, sondern wie Glauben und Glauben. Haeckel meint den Gegensatz so formulieren zu dürfen: „entweder Naturerkenntnis und Erfahrung oder Glau-

bensdichtung und Offenbarung" (Lebenswunder IV). D. Fr. Strauß, den Haeckel für den größten Theologen des neunzehnten Jahrhunderts erklärt, war hierin vorsichtiger. Er hat sein letztes Buch nicht betitelt: „Der alte Glaube und das neue Wissen" sondern: „Der alte und der neue Glaube".

Welche Stellung müssen wir als evangelische Christen zu den Bekenntnisschriften unserer Kirche einnehmen?

Ein Vortrag

von

Professor D. **Martin Schulze**, Königsberg i. Pr.

Es ist nicht meine Absicht, im Folgenden die Bekenntnisfrage wesentlich oder gar ausschließlich unter dem kirchenregimentlichen Gesichtspunkte oder auch dem irgend einer kirchlichen Partei zu behandeln und etwa Streiflichter auf gegenwärtig schwebende oder in der jüngsten Vergangenheit vorgekommene „Fälle" zu werfen. Vielmehr will ich lediglich feststellen, was in dieser Hinsicht dem Wesen des Protestantismus und der heutigen wissenschaftlichen Lage gemäß ist. Dabei wird es freilich ohne Kampf gegen eine starke Strömung im öffentlichen Leben der Kirche nicht abgehen, welche in beiden Beziehungen nicht auf der Höhe steht. Manches, was ich gegen sie vorbringen werde, ist schon oft gesagt worden; aber es muß wiederholt werden, bis es Anerkennung und Beherzigung gefunden hat.

1.

Wogegen ich mich wende, das ist nicht eine maßgebende Bedeutung der Bekenntnisse überhaupt, die ich vielmehr durchaus festhalte, sondern ihre äußerlich-juristische Verbindlichkeit, bezw. die Behauptung einer solchen. Es sollte nicht nötig sein, in der Kirche der Reformation sich deswegen noch lange zu rechtfertigen.

Wenn Luther auf dem Standpunkte gestanden hätte oder verblieben wäre, auf den diejenigen sich stellen, die sich mit Emphase nach ihm nennen, — es wäre zu einer Reformation überhaupt nicht gekommen.

Die Reformation hat die Gewissen von „dem Gesetz“ befreit, will sagen von jedem Zwange in dem, was einen Wert nur hat, wenn es frei aus dem Innern hervorgeht. Das gilt in erster Linie von unserem Verhältnis zu Gott. Die Menschheit hat ja müssen erzogen werden und ihre einzelnen Glieder müssen es zunächst auch; aber dann kommt die Zeit der Reife und damit der Selbständigkeit. Die Reformation bedeutet das Mündigwerden der Christenheit. Von nun an soll jeder aus eigener Erfahrung wissen, wie er mit seinem Gott daran ist; von nun an soll jeder aus eigenem Triebe ihm dienen in einer Weise, wie sie sich seinem Gewissen als die rechte bezeugt. Mit den kirchlichen Garantieen ist es aus und mit der kirchlichen Bevormundung auch.

Das ist ja ein Ideal, welches für viele, auch innerhalb der evangelischen Christenheit zu hoch ist. Wer könnte sich das verbergen? Aber es ist und bleibt doch ein Ideal, dem wir an unserem Teile nachstreben und auf dessen Höhe wir möglichst viele zu heben suchen müssen, wenn anders wir den Prinzipien unserer Kirche treu bleiben wollen. Statt dessen sehen wir, daß nicht wenige Diener derselben und auch andere, die berufen sind, eine führende Rolle in ihr zu spielen, nichts Wichtigeres zu tun haben, als ihr das Joch wieder auf den Nacken zu legen, welches ihre Väter mutig und mit Aufopferung von Gut und Blut abgeschüttelt haben. Denn darauf läuft es doch hinaus, wenn man unsere Bekenntnisschriften als ein Gesetzbuch ansieht, nach welchem sich jeder evangelische Christ und zumal der evangelische Pfarrer in seinem Glauben und in seiner Lehre zu richten hat, widrigenfalls er darnach gerichtet wird. Gesetzlichkeit ist Gesetzlichkeit, mag es sich nun dabei um die Befolgung dieser oder jener Vorschriften handeln. Damit, daß man im Einzelnen manches anders glaubt als drüben, ist man noch kein evangelischer Christ. Luthers Tat bestand nicht darin, daß er einige römische Dogmen be-

kämpfte und durch neue ersetzte, sondern darin, daß er die Herrschaftsansprüche der Kirche zurückwies. Herrschen soll in der Religion nur Gott durch die Macht seines Geistes. Das ist die einzige Herrschaft, welche den Menschen nicht zur Unfreiheit verurteilt. Denn sie wird von innen heraus begründet.

Um dieses unmittelbare Verhältnis zu Gott handelt es sich beim Glauben im evangelischen Sinne des Wortes. Er ist nicht die bejahende Antwort auf die Frage, ob man sich der Autorität irgend welcher Lehrbestimmungen fügen will, sondern er ist die bejahende Antwort der Seele auf die Anfrage des lebendigen Gottes, ob man ihm gehören, seiner Liebesoffenbarung vertrauensvoll sich hingeben will. Es verhält sich damit wie mit dem Blumenkelch, der von den Strahlen der Sonne berührt sich nach ihr hin öffnet. Den Glauben, den wir meinen, weckt Gott in uns, wenn er uns nahe kommt. Und doch sind wir selbst es, die darin sich ihm zuwenden. In der tiefsten Innerlichkeit sind Freiheit und Abhängigkeit eins.

Aus dieser Wurzel muß alles hervorgehen, was im evangelischen Christentum seine Stelle haben soll. In Leben und Lehre wird sich das Grunderlebnis ausprägen. Der Wille hat eine Richtung bekommen durch die einem eröffnete Gottesgemeinschaft, in dieser betätigt er sich, sucht er sich zu betätigen ganz einfach deshalb, weil die bisher eingeschlagene ihm als verfehlt zum Bewußtsein gekommen ist. So hat sich auch dem Vorstellen eine neue Welt aufgetan, deren sucht es sich zu bemächtigen, nicht um Ansprüche zu befriedigen, welche in dieser Beziehung von irgend einer menschlichen Instanz erhoben werden, sondern weil man sich dessen, worin das Leben einen Halt gefunden hat, immer deutlicher bewußt werden möchte. Dann mag man sich die überlieferten Glaubenslehren aneignen so wie sie lauten, oder man mag von ihnen abweichen: man wird es tun gemäß dem Lichte, das einem Gott hat aufgehen lassen, und in dem man jetzt alles sehen muß. Eine blinde Unterwerfung unter eine fertig an einen herangebrachte Lehrformulierung erscheint nun als ein Widerspruch gegen seine Bestimmung zum Gewinn einer persönlichen Ueberzeugung, zugleich aber als ein Zurücksinken unter

die Stufe der Gnadenreligion, in welcher man Gott nicht mit eigenmächtigen Leistungen genugtun, sondern aus seiner Fülle leben will. Oder ist es etwas anderes als Gesetzesgerechtigkeit, wenn die Seligkeit abhängig gemacht wird von der Zustimmung zu einer Lehre, die sich einem nicht innerlich beglaubigt hat? Man meint dann Gott um so wohlgefälliger zu sein, je mehr man alle Bedenken unterdrückt, wenn man nicht gar in Gedankenlosigkeit alles annimmt.

Ich weiß wohl, daß viele, welche die unbedingte Giltigkeit der kirchlichen Bekenntnisse vertreten, es nicht so meinen, daß sie von Herzen alles sich aneignen, was darin steht; aber dann erheben sie jene Forderung im Widerspruche mit ihrer eigenen Innerlichkeit, und dann müssen sie sich nicht wundern, wenn sie äußerliches Fürwahrhalten und Verlaß darauf groß ziehen. Es ist die Konsequenz jenes Standpunktes.

2.

Es widerspricht also dem Wesen des Glaubens im evangelischen Sinne des Wortes, wenn unsere Bekenntnisse zu einem Gesetz für ihn gemacht werden. Es entspricht dies aber auch im allgemeinen nicht ihrer eigenen Tendenz. Beides hängt ja auf's engste zusammen. Wenn es mit dem Glauben die angegebene Bewandtnis hat, dann werden doch diejenigen, die ihn in seiner befreienden Macht an sich erlebt und Anderen dazu verholfen haben, mit jenen Kundgebungen nicht das Gegenteil davon bezweckt haben. Tatsächlich hat bei der Abfassung und Veröffentlichung unserer symbolischen Bücher, abgesehen von der Konkordienformel, niemand daran gedacht, in ihnen Lehrnormen für den Kreis der eigenen Glaubensgenossen, geschweige denn für alle Zukunft aufstellen zu wollen. Nicht nach innen wandte man sich, sondern nach außen. Nicht an die Zukunft dachte man, sondern an die Gegenwart.

Die Augustana ist das grundlegende Bekenntnis unseres Glaubens vor Kaiser und Reich. Nach ihrer angeblichen Widerlegung durch die Römischen hat Melanchthon wieder die Feder ergriffen zu ihrer Verteidigung — Apologie. Die Schmalkaldischen

Artikel Luthers sollten die Basis für die Verhandlungen mit den Gegnern auf dem bevorstehenden Konzile bilden. Mit seinen Katechismen hat er freilich ein innerevangelisches Interesse verfolgt, aber dasselbe war nicht sowohl ein dogmatisches als vielmehr ein pädagogisches. Er wollte eine Kinderlehre bieten, den Pfarrherren zur Anleitung.

Erst die Konkordienformel hat diese Schriften, voran die Augsburgische Konfession zu Symbolen im Sinne der Orthodoxie gestempelt (571 vgl. 632 f.). Ich kann hier nicht auf die Entwicklung eingehen, die dahin geführt hat. Die Obrigkeit glaubte der unerträglichen Lehrstreitigkeiten, die in den Gebieten der Reformation geführt wurden, nicht anders Herr werden zu können. In diesem Sinne ließ man die Konkordienformel abfassen und mit den obengenannten Schriften im Konkordienbuche vereinigen. Die evangelischen Stände haben in der Meinung unterzeichnet, kraft ihres Amtes auch in dieser Beziehung über ihre Untertanen bestimmen zu können.

Das war ein verhängnisvoller Schritt. An die Stelle der Bekenntnisse des Herzensglaubens traten obrigkeitliche Bestimmungen darüber, was man in dem betreffenden Lande zu glauben d. h. anzunehmen habe — ganz wie einst in den Tagen der Synoden von Nicaea, Constantinopel, und wie sie alle heißen.

Uebrigens verrät sich in der Konkordienformel gelegentlich noch ein Bewußtsein von der geschichtlichen Bedingtheit aller solcher Schriften, wenn sie in ihnen nur ein „Zeugnis und Erklärung des Glaubens" gesehen haben will, „wie jederzeit die heilige Schrift in streitigen Artikeln in der Kirche Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt . . . worden (572)". Leider hat man nur dieser zutreffenden Auffassung keine Folge gegeben, vielmehr mit der Konkordienformel, wenn der Name Symbol auch nicht auf sie ausgedehnt wurde, die Sache ein für allemal entschieden haben wollen. Sie soll, heißt es, „ein öffentliches gewisses Zeugnis nicht allein bei den Jetztlebenden, sondern auch bei unseren Nachkommen sein, was unserer Kirchen einhellige Meinung und Urteil von den streitigen Artikeln sei und bleiben solle (esseque perpetuo debeat, 637)."

3.

Die ursprünglichen evangelischen Glaubenszeugnisse sind also — damals schon und später erst recht — für etwas erklärt worden, was sie nicht waren und sein wollten. Aber rechnen wir einmal mit dieser Tatsache! Stellen wir uns einen Augenblick auf den Standpunkt der Gebundenheit an die Lehrbestimmungen der Symbole des Luthertums! Man braucht sich dieselben bloß im Einzelnen zu vergegenwärtigen, um zu erkennen, daß sie gar nicht alle zugleich befolgt werden können, weil sie zum Teil einander ausschließen. Anderes ist tatsächlich allgemein aufgegeben. Ich erinnere nur auf der einen Seite an die Differenz zwischen der Apologie und dem großen Katechismus hinsichtlich der Zahl der Sakramente (200 und 534), sowie an die zwischen ersterer und den Schmalkaldischen Artikeln samt der Konkordienformel hinsichtlich der Stellung zur Transsubstantiation (157 f. vgl. übrigens 12 f. und 330 sowie 756); auf der andern Seite an die, nach der Apologie mit dem rechten Verständnis der Sündenvergebung zusammenhängende, Beibehaltung der Privatbeichte (181), und die Verleihung des Rechtes der Exkommunikation an die Pastoren in den Schmalkaldischen Artikeln (354). In allen diesen Beziehungen weicht der strammste Konfessionalist von dem, was in dieser oder jener Bekenntnisschrift zu lesen steht, ab.

Damit hebt er aber an seinem Teil, wenn auch unbewußt, die rechtliche Gültigkeit der Symbole auf. Wenn von einer solchen die Rede sein sollte, müßte man sich einfach alles gesagt sein lassen. Ist das nun undurchführbar, dann bleibt kein anderer Ausweg als der, mit jener juristischen Schätzung der Sache zu brechen, und zwar ausdrücklich und grundsätzlich. Es geht wirklich nicht, daß man sich gewisse Ausnahmen gestattet, im übrigen aber an dem Buchstaben festhält und ihn geltend macht. Das Gesetz duldet keine Ausnahmen. Manche Eiferer wissen allerdings nichts von ihren eigenen Differenzen mit gewissen Punkten in den Symbolen, wie es denn überhaupt mit der Kenntnis derselben so ein eigenes Ding ist. Es handelt sich dabei vielfach um eine rein formale Autorität.

Neuerdings hat man gar Differenzen hinsichtlich des Recht-

fertigungsartikels entdeckt, und zwar zwischen der Apologie und der Konkordienformel. Ich kann auf die Verhandlungen darüber hier nicht näher eingehen. Nur soviel sei angedeutet, daß die Rechtfertigung in ersterer nicht wie in letzterer als ein rein objektiver Vorgang beschrieben, sondern das diesbezügliche Handeln Gottes auf den Menschen hin mit der subjektiven Erfahrung davon innigst zusammengefaßt ist. Daher werden die Worte iustificari und regenerari auch identisch gebraucht, letzteres allerdings in dem Sinne einer inneren Aufrichtung und Belebung durch die göttliche Gnadenverheißung (also im religiösen Sinne). Von dieser lebendigen Auffassung der Sache hat sich die Konkordienformel bereits entfernt. Die Rechtfertigung bezeichnet nach ihr etwas ganz außerhalb des Menschen Vorsichgehendes. In dieser Richtung hat dann die lutherische Dogmatik die Lehre weiter ausgebildet im Zusammenhange mit der Satisfaktionstheorie. Wer die ursprünglichen evangelischen Zeugnisse damit vergleicht, wird, meine ich, hier eine Veräußerlichung des protestantischen Prinzips konstatieren müssen.

Überhaupt läßt sich die Konkordienformel mit diesen nicht auf eine Linie stellen. Sie hat mit ihren Definitionen, Distinktionen, Verklausulierungen eine neue Scholastik heraufgeführt, hat wesentlich dazu beigetragen, daß die Formel und ihre Anerkennung die Hauptsache im Christentum und die Reaktion des Pietismus notwendig wurde.

4.

Ich habe bei der Behandlung der Frage bisher ganz von der Tatsache abgesehen, daß seit der Veröffentlichung unserer symbolischen Bücher ziemlich vier Jahrhunderte vergangen sind, und zwar Jahrhunderte, in denen unermeßliche Umwälzungen auf allen Gebieten des menschlichen Lebens vor sich gegangen sind. Das fällt doch auch ins Gewicht. Wir urteilen in vielen Beziehungen völlig anders als die Zeit, in welcher die Bekenntnisschriften entstanden. Die Urheber dieser würden es auch tun, wenn sie in unseren Tagen lebten, und sie würden infolgedessen manches nicht oder anders sagen, als in ihren Werken zu lesen ist. Oder berührte der Fortschritt der Zeit die Behauptungen gar nicht, die

uns da entgegentreten? Wer nur einigermaßen mit den Dingen vertraut ist, wird das nicht sagen können, er müßte sich denn gewaltsam gegen das verschließen, was am Tage liegt.

Wir haben doch jedenfalls ein ganz anderes Weltbild als die Reformatoren. Die Entdeckung des Kopernikus fällt zwar noch in ihre Zeit. Aber sie haben sich ablehnend zu ihr verhalten, wenigstens Luther und Melanchthon. Und das darf nicht Wunder nehmen. Denn sie schneidet tief ein in die Glaubensweise. Das Weltbild, das der Frauenburger Domherr auf den Kopf stellte, bildet einfach den Rahmen, in welchen die alt überlieferten Glaubensvorstellungen gefaßt und eingeordnet sind. Unter diesen Umständen bedurfte es eines Umlernens auf unserem Gebiete, wie es im ersten Augenblick gar nicht denkbar war. Nirgends ist die Anhänglichkeit an das Alte größer als in der Religion, wo es sich um die Ergreifung des Heiligsten handelt. Und hier galt es eine Neubildung, die so gut wie alles in Mitleidenschaft zog. Das ahnten Luther und Melanchthon, und davor schreckten sie zurück. Sie konnten sich in ihrem Alter — es war drei Jahre vor Luthers Tode, als das Werk des Kopernikus erschien — nicht mehr in die neue Welt finden. Aber eben darum mußte die Folgezeit, deren Weltbewußtsein von vornherein ein anderes war, auch eine Veränderung der Glaubenslehren vornehmen, und muß jeder von uns sich in dieselbe finden, wofern sie nur innerhalb der durch die Tatsachen geforderten Grenzen bleibt. Sonst diskredidiert man den christlichen Glauben und verhüllt seine Wahrheit, ja man handelt im Grunde unfromm; denn man läßt die Wirklichkeit nicht gelten, in der Gott seine Werke tut.

Dasselbe gilt von allen Ergebnissen der Naturwissenschaft. Es würde zu weit führen, wenn ich hier auf dieses Kapitel näher eingehen wollte. Ich bemerke nur, daß wir in dieser Beziehung mit einem Begriffe rechnen müssen, den die Väter unseres Glaubens nicht kannten, das ist der Entwicklungsbegriff. Und damit gehört ein anderer zusammen, nämlich der einer inneren Gesetzmäßigkeit der Dinge. Dadurch ist für uns manche Vorstellung, die jenen geläufig war, unannehmbar geworden.

Dazu kommt die moderne Erkenntnistheorie. Man hat ihren

Urheber allerdings nicht mit Unrecht den Philosophen des Protestantismus genannt. Das, was er wollte, war insofern vorgebildet in der Reformation Luthers, als hier gegenüber dem bloßen Nachsprechen einerseits, dem unberufenen Eindringen in die verborgenen Tiefen des göttlichen Wesens und das Geheimnis der Person Christi andererseits, alles auf unmittelbar gewisse Daten des sittlich-religiösen Menschengeistes gegründet wurde. Es handelte sich für die Reformatoren um praktisch bedingte und praktisch fruchtbare Wahrheiten. Was bedeuten Gott und Christus für mich, was habe ich an ihnen? Das war die Frage. Und persönlicher Glaube war's, was die Antwort darauf gab. Wenn nur alle Behauptungen der Bekenntnisschriften sich auf diese Wurzel zurückführen ließen! Wenn nur nicht die Lust am Spekulieren und die Verehrung des Buchstabens Einfluß auf sie gewonnen und manche Aeußerung hervorgerufen hätten, die sich von jenem Standpunkte der Selbstbeschränkung aus, die doch die größte Vertiefung zur Kehrseite hat, nicht verantworten läßt! Ich erinnere nur an das, was in der Konkordienformel über die Ubiquität des Leibes Christi und die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi im Mutterleibe gelehrt wird.

Aehnliches gilt von der Psychologie. Je unmittelbarer das religiöse Erlebnis sich ausspricht, je lebenswahrer also die Sache dargestellt wird, desto weniger werden sich auch in dieser Beziehung Einwendungen erheben. Aber je mehr der Doktrinarismus und die Scholastik die Oberhand gewinnen, desto unmöglicher wird es einem psychologisch Gebildeten zu folgen. Hier kommt vor allem in Betracht, was an manchen Orten, besonders wieder in der Konkordienformel über den Heilsprozeß und seine Voraussetzungen gelehrt wird. Die Art, wie in der letzteren der natürliche Mensch der göttlichen Gnade gegenübergestellt wird, führt direkt ins Magische. Uebrigens können wir da auch aus ethisch-religiösen Gründen nicht mit.

Aber die Bedenken erheben sich nicht bloß von den Grenzgebieten der Theologie her. Diese selbst ist auf dem speziellen Gebiete ihrer Forschung seit der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts allmählich zu Erkenntnissen gelangt, welche eben-

falls weit abliegen von dem, was für die Reformatoren in dieser Beziehung feststand. Ich denke hier vor allem an die Erklärung und, was damit zusammenhängt, an die Verwertung der heiligen Schrift. Luther hat ja den Grundsatz grammatisch-historischer Exegese aufgestellt. Aber was dieselbe alles mit sich bringen würde, hat er nicht von ferne geahnt. Wenn ich nun hier ins Einzelne gehen wollte, so müßte ich die Hauptergebnisse wenigstens der neueren Schriftforschung anführen und damit den Stand der Bekenntnisschriften vergleichen. Daß davon im Rahmen dieses Vortrags nicht die Rede sein kann, versteht sich von selbst. So muß ich mich denn mit einigen Andeutungen allgemeiner Art begnügen.

Es handelt sich für uns nicht nur um ein anderes Verständnis dieser oder jener Stelle, sondern auch um einen ganz anderen Gesamt-Eindruck und -Anblick. Wir sehen den Inhalt der heiligen Schrift nicht mehr sozusagen auf einer Fläche liegen, sondern in einer langen Stufenreihe sich ordnen, wie sie sich einer mühsamen Einzelbeobachtung und -Vergleichung nach und nach herausgestellt und, ganz äußerlich betrachtet, eine vollständige Verschiebung der biblischen Bücher, ja einzelner Stücke derselben mit sich gebracht hat. Diese weist aber zurück auf innere Verschiedenheiten des religiösen Bewußtseins und Lebens. Es ist eine gewaltige Entwicklung innerhalb dieses Schrifttums zu konstatieren, eine Entwicklung, welche zwar eine göttliche Offenbarung, auch eine einzigartige auf diesem Gebiete m. E. absolut nicht ausschließt, welche aber doch mit der alten Ansicht von dem direkt und ausschließlich göttlichen Ursprunge der heiligen Schrift unvereinbar ist. Vielmehr fassen wir das Verhältnis von göttlicher Offenbarung und heiliger Schrift ganz ebenso auf, wie die Konkordienformel in der oben angeführten, leider bei ihr nicht durchschlagenden Aeußerung das Verhältnis von heiliger Schrift und kirchlichem Bekenntnis: die biblischen Schriften sind uns Zeugnisse, wie je und je die göttliche Offenbarung angeeignet worden ist. Dann muß aber auch ein ganz anderer Gebrauch von ihnen gemacht werden, als wir es in unseren Bekenntnisschriften finden. Für diese ist ein Ausspruch, der in der heiligen Schrift steht, ohne Weiteres beweisend. Ein einziges Wort kann unter Umständen

entscheidend sein in einer Glaubensfrage. Man denke an die Abendmahls-Streitigkeiten! Wir müssen in dieser Beziehung ganz anders verfahren. Einmal kommt für unseren Glauben überhaupt nur in Betracht, was auf der Höhe steht. Und sodann kommt es nicht als ein äußerlich gegebener Inhalt in Betracht, sondern als das Mittel, durch welches die göttliche Offenbarung uns glaubenweckend berührt. M. a. W. es ist für uns etwas wahr, nicht, weil es in der Bibel steht, sondern was in der Bibel für die Begründung des seligmachenden und erneuernden Glaubens von Bedeutung ist, das hat sich damit für unser religiöses Gemüt als Wahrheit erwiesen. Diesen Sinn hat doch schließlich auch das Wort Luthers, was Christum treibe, sei apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes gesagt hätte; wiederum, was Christum nicht lehre, sei nicht apostolisch, wenn's gleich S. Petrus und Paulus verkündigt hätten. Irgendwie handeln von Christus doch schließlich alle neutestamentlichen Schriften. Aber nicht alle predigen ihn so, wie er sich dem Glauben darstellt, der an dem Evangelium in der Schrift erwachsen ist. Daß diese evangelische Stellung zur Sache nicht festgehalten, ja bald ins Gegenteil verkehrt worden ist, daran sind die „Schwärmer" schuld mit ihrem übertriebenen Subjektivismus, mit ihrer Loslösung von allen geschichtlichen Grundlagen. Wir aber haben ein Recht uns auf die frischen und freien Äußerungen zu berufen, deren der Reformator in dieser Beziehung fähig war, und mit denen der Fortschritt der Schriftwissenschaft sich wohl verträgt.

Ich muß es mir versagen hier auf die weiteren historischen Forschungen einzugehen, insbesondere auf die Patristik und das Licht, welches sie über die ersten, von den Reformatoren durchaus nicht immer richtig beurteilten Jahrhunderte der christlichen Kirche verbreitet hat. Dabei würde sich Gelegenheit finden, auf ihre Stellung zu den drei alten, ursprünglich allein so genannten Symbolen, die ja auch in unseren Bekenntnisschriften Aufnahme und Verwertung gefunden haben, einzugehen. Wir können sie nicht in der Weise mit den Zeugnissen der Reformation zusammenfassen. Sie sind auf einem anderen Boden gewachsen als diese. Der Beginn des Katholizismus fällt viel früher, als Luther und

seine Mitarbeiter dachten und wissen konnten. Sie verstanden etwas ganz anderes unter Glauben als jene Zeit. Doch das soll in diesem Zusammenhange nicht näher erörtert werden.

Also die neuzeitliche Entwicklung, auch die theologische ist über den Stand der Dinge in unseren Bekenntnisschriften hinausgeschritten, übrigens wie ich nicht unterlassen will noch besonders hervorzuheben, nicht bloß insofern, als wir in manchen Beziehungen zu anderen Resultaten gelangt sind, sondern vor allem auch insofern, als im Zusammenhange mit den dargelegten Fortschritten ganz neue Problemstellungen sich herausgearbeitet haben. Jemand, der sich genau an jene binden wollte, würde unserer Zeit schon deshalb nicht genügen, weil er ihr gar keine Antwort auf ihre brennendsten Fragen zu geben vermöchte. Ich denke da vor allem an die Gottesfrage, die für die Reformatoren gar nicht existierte. Der Theismus war für sie eine ganz selbstverständliche Voraussetzung. Wir sind nicht in der glücklichen Lage. Auch Anderes, was uns viel Not macht, war jenen erspart. Ich könnte da so ziemlich die ganze moderne Apologetik durchgehen. Andererseits verlieren gegenüber den Gegensätzen, welche die Gegenwart in religiöser und sittlicher Hinsicht bewegen, manche Streitpunkte, welche die Reformationszeit heftig erregten, an Gewicht, wenn sie nicht gar als überlebt verschwinden. Wer wird jemandem noch die christliche Gemeinschaft versagen wollen, weil er sich die Gegenwart Christi im Abendmahle nicht als eine leibliche denkt? Auch wer in dieser Beziehung lutherisch denkt, wird den Calvin'schen Standpunkt achten, den doch die Konkordienformel als eine ganz schädliche, ja hinterlistige Ketzerei gebrandmarkt hat (598). Wir sind vollständig herausgewachsen über diesen Streit. Vollends wer ereifert sich noch darüber, ob die Erbsünde eine „Substanz" oder ein „Akzidens" ist wie die Verfasser der eben genannten Schrift? Ja wer versteht auch nur, was diese Frage bedeutet, und wie man sie stellen konnte, es sei denn der Theologe, der geschichtliche Studien darüber macht?

5.

So liegen die Dinge also für eine unbedingte Verpflichtung

auf die Symbole jedenfalls im höchsten Grade ungünstig. Das sieht ja auch jeder, abgesehen von denen, die gänzlich unorientiert sind. Man hat sich daher zu gewissen Konzessionen verstanden. Es wurden fundamentale und nichtfundamentale Sätze in den Bekenntnisschriften unterschieden und die letzteren freigegeben. Aber welche sind fundamental und welche nichtfundamental? Wo ist der Maßstab, nach welchem diese Sonderung vorgenommen wird? Darüber hat man sich auf konfessioneller Seite nicht weiter viel Gedanken gemacht. Man hat ganz einfach einige wenige Punkte bezeichnet, in denen die Bekenntnisschriften nicht maßgebend seien. Anfänglich fand man dergleichen lediglich in gewissen Ausdrücken und Beweismitteln, geschichtlichen und anderen Nebenbemerkungen, Anführungen u. s. w. Weiterhin sah man sich genötigt, auch einige Abweichungen von den Glaubenslehren selbst als erlaubt hinzustellen. Aber welche denn und mit welchem Recht? wenn im Uebrigen alles beim Alten bleiben soll! Und was will man sagen, wenn Andere kommen und die Grenzen weiter gezogen haben wollen? Oder sind nur die Heterodoxien belanglos, zu denen man selbst oder auch die eigene Richtung neigt? Darauf dürfte die Sache tatsächlich hinauslaufen. Das ist aber eine unhaltbare Stellung. Man wird da weder den Bekenntnisschriften noch den Forderungen der neuen Zeit gerecht, und zwar deswegen, weil man keine grundsätzliche Entscheidung trifft. Auf der einen Seite beschneidet man ganz willkürlich die Bekenntnisse um einige Stücke, welche für ihre eigenen Verfasser nichts weniger als belanglos waren — wie wären diese sonst dazu gekommen, feierliche Erklärungen darüber abzugeben? —, auf der anderen Seite läßt man vieles unverändert, wogegen mit demselben Rechte Einspruch erhoben werden kann.

6.

Man muß tiefer gehen. Man muß über die einzelnen Sätze der Bekenntnisse zurückgreifen auf das protestantische Prinzip, welches in ihnen sich einen der damaligen Lage entsprechenden Ausdruck verschafft hat. Dieses Prinzip ist der Glaube, der sich von Gott finden läßt, und der Gott persönlich ergreift, wie er

in Christus uns nahekommt, und der nun in ihm und seiner Gemeinschaft das Höchste zu haben sich bewußt ist, die Seligkeit schon auf Erden und in ihr eine Kraft der Ueberwindung in dem uns verordneten Kampfe mit Sünde und Leid der Welt.

Von hier aus stellen sich als „seelengefährliche" Irrtümer dar: einmal der Verlaß auf sich selbst und die Zufriedenheit mit sich selbst, sei es nun, daß man meint, man käme ohne Gott durchs Leben, sei es, daß man sein bischen Tugend oder gar nur sein bischen Hände- und Lippenwerk vor ihn bringt und ihn zu nichts anderem da sein läßt, als daß er dazu sein Plazet gibt und daraus die nötigen Konsequenzen zieht; ferner die Abhängigkeit von Menschen in dem, was man mit seinem Gott allein abmachen muß, die Unterwerfung unter ihren Machtspruch, der Verlaß auf die von ihnen gebotenen Sicherheiten. Man setzt da Kreaturen an die Stelle Gottes, läßt sie über das verfügen, was er allein mitteilen will. Vollends wird Gott herabgezogen, wenn man ihn, seine Gnade in etwas Dinglichem findet. Abirrung vom evangelischen Glauben ist endlich, um nur noch dies hervorzuheben, aller Verlaß der Seele auf die Güter dieser Erde, alles Sichbefriedigtwissen in ihrem Besitz, als wären sie das höchste Gut.

In diesem Sinne hat Luther oft gezeigt, was Glauben heißt. Er hat da nicht alle möglichen Lehrsätze beigebracht und Uebereinstimmung mit ihnen verlangt, sondern er hat in die Tiefen der Seele hineingeleuchtet und gefragt, wie sie zu dem lebendigen Gott steht. Darauf kam für ihn alles an.

Dann müssen wir doch aber auch, wenn wir in seinen Bahnen gehen wollen, diese innerste Grundstellung entscheidend sein lassen und dürfen nicht immer mit den Bekenntnisschriften wie mit einem kirchlichen Gesetz- und Verordnungsbuch kommen, um zu sehen, ob und inwieweit man das alles glaubt, was da zu lesen ist. Im Gegenteil, das ist auch eine Art Verleugnung des evangelischen Glaubens.

Unsere Kirche hat ihre Wurzeln in den praktisch-religiösen Positionen, in denen der Gegensatz Wittenbergs gegen Rom und gegen alles dort eingedrungene Judentum und Heidentum sich

zusammenfaßt: daß es sich bei der Religion um eine Sache der Gesinnung und nicht bloß des äußeren Tuns handelt, daß es nicht Schacherei mit Gott gilt, sondern Empfänglichkeit ihm und seiner Gnadenoffenbarung gegenüber; daß die Werke, zu denen allerdings die Religion verpflichtet, auf einem ganz anderen Gebiete liegen als die angeblich frommen Uebungen des Katholizismus, nämlich auf sittlichem; daß mit dem lebendigen Glauben eine Triebkraft der Selbst- und Weltüberwindung gegeben ist; daß wir in diesem Glauben ein ganz persönliches Verhältnis zu Gott haben, indem keine Sache, keine Einrichtung, kein besonderer, bevorrechteter Stand zwischen uns und ihn gestellt werden darf; daß uns dieser freie Zugang zu Gott in und durch Christus eröffnet wird, „den Spiegel des väterlichen Herzens Gottes", „unsern einigen Mittler": das ist der Kern der reformatorischen Bekenntnisse, das ist es also auch, was uns feststehen muß, mehr, wovon wir eine Erfahrung haben müssen, wenn wir evangelische Christen sein wollen.

7.

Die nähere Ausführung, welche das Prinzip des Protestantismus in unseren Bekenntnisschriften gefunden hat, ist darum nicht wertlos. Allerdings können wir sie uns, wie bereits gezeigt, in mancher Hinsicht nicht aneignen. Daraus folgt aber noch nicht, daß eine neue Form der Lehre an ihre Stelle zu treten hat. Manche Theologen haben sich dafür ausgesprochen, während andere überhaupt nichts von einer bestimmten Lehre in der Kirche wissen wollten. Auf letztere komme ich zum Schluß kurz zurück. Jetzt will ich sagen, was ich von der Idee eines „neuen Dogmas" halte. Schon die alte Vermittelungstheologie hat Vorschläge in der Richtung gemacht. Die Bestrebungen sind jetzt nur in ein neues Stadium getreten. Daß sie damit ihrer Verwirklichung näher gekommen sind, glaube ich nicht. Zu groß ist das Gewirr und Geschwirr der Meinungen in der Kirche und Theologie der Gegenwart, und es ist noch gar nicht abzusehen, wie es anders werden soll. Wohl kann es einen Konsensus im innersten Heiligtum des Glaubens geben, auch bei großen dog-

matischen Gegensätzen. Damit rechne ich bei meiner ganzen Stellung in dieser Frage. Aber neue Lehrbestimmungen setzen doch eben Einigkeit in dieser letzteren Beziehung voraus, wenn anders sie nicht aufoktroyiert werden sollen. Und das ist doch die Meinung bei der Rede von einem neuen Dogma nicht, wiewohl der Ausdruck diesen Verdacht zu erwecken geeignet ist. Darum wäre er besser vermieden worden. Wir verbinden nun einmal damit den Begriff einer äußeren Autorität. Doch über den Namen würde leicht eine Verständigung zu erzielen sein, wenn nur die Sache selbst unanfechtbar wäre. Sie ist es aber, ganz abgesehen von dem geltend gemachten Bedenken (daß unsere Zeit absolut nicht darnach angetan ist), hauptsächlich aus folgendem Grunde. Sobald unsere Bekenntnisschriften durch etwas Anderes der Art ersetzt würden, so verlören wir die lebendige Fühlung mit den Tagen der Reformation, auch wenn das Neue aus den innersten Motiven und Triebkräften des Alten herausgestaltet würde, wie Kaftan, als er vor etwa zwanzig Jahren die Losung ausgab, ausdrücklich gefordert hat. Es gäbe dann zwar noch einen mittelbaren Einfluß jener großen Epoche, aber keinen unmittelbaren Eindruck. Und das wäre ein unersetzlicher Verlust, wie gleich weiter gezeigt werden soll. Darum meine ich, daß man besser nicht auf dieses Ziel hinarbeitet. Man erweckt damit nur den Schein, als habe man es auf eine neue Kirchengründung abgesehen. Alle Verwahrungen dagegen werden nichts helfen. „Wozu sollten denn sonst unsere alten Bekenntnisse abgeschafft werden?" Man dringe lieber auf eine evangelisch-freie und innerliche Stellung zu ihnen, wie sie hier vertreten wird! Dann läßt es sich sehr gut mit ihnen auskommen, mehr, es läßt sich aus ihnen immer von neuem schöpfen; sie enthalten einen ungeheuren Reichtum, während eine neue Formel wahrscheinlich sehr dürftig ausfallen würde, wenn sich alle auf sie einigen sollten.

8.

Die reformatorischen Bekenntnisse sind uns doch unersetzlich, sie bedeuten für den Protestantismus speziell das, was die Bibel für die Christenheit überhaupt ist, nämlich die Stiftungsurkunde.

Wenn wir der Ueberzeugung sind, daß in der Reformation sich ein großes göttliches Reinigungswerk an der Kirche vollzogen hat, daß da Quellen lebendigen Wassers hervorgesprudelt sind, die den Durst der Seele nach Gott zu stillen vermochten, dann werden wir auch von den Erzeugnissen nicht lassen mögen, die unter ihrem befruchtenden Einflusse gewachsen sind. Ohne Bild geredet: Aus jenen Schriften spricht unmittelbar der Geist der großen Zeit zu uns, welche der evangelischen Kirche das Leben gegeben hat, in welcher das Christentum in neuer, verjüngter, ich denke, heute noch lebensfähiger Gestalt hervorgegangen ist. Das ist der Glaubensgeist, der kühn alle Hindernisse der Seligkeit durchbricht und, in Gott geborgen, die Welt mit ihrer Lust und ihrem Leid zu seinen Füßen liegen sieht. Das ist der sittliche Geist, der alle Fesseln abstreift und dabei doch nicht in Zuchtlosigkeit gerät, weil er aus eigenem Triebe einem viel höheren Ideal nachjagt, als „der Zuchtmeister" unter Drohungen und Lockungen es einprägen und durchsetzen kann.

Von dem Wehen dieses Geistes berührt, hat ein Kant die Ethik gereinigt von der Heteronomie und dem Eudämonismus, hat Schleiermacher seine bahnbrechende Glaubenslehre geschaffen, und wir sollten meinen seiner entraten zu können, ein zerfahrenes, unsicheres, schwankendes Geschlecht? Nein, er soll fortzeugen von der Liebe Gottes in Christus und dem Halt, den sie der Seele gibt, von den Schrecken des Gerichts, aus denen sie erlöst und der Seligkeit und Freiheit des Kindesstandes, den sie eröffnet!

Vor allem sind diese Schriften für den „Dienst am Wort" in unserer Kirche ein unschätzbarer Wegweiser. Da kann man lernen, wie man sich mit den beiden heute noch die evangelische Kirche von außen und im eigenen Innern bedrohenden Feinden auseinanderzusetzen hat: der Gesetzlichkeit und der „Schwarmgeisterei", einem äußerlichen Historien- und Dogmenglauben und einem lediglich aus dem eigenen Innern schöpfenden, über die geschichtlichen Grundlagen sich hinwegsetzenden Gefühlschristentum. Zwischen diesen Klippen führen die Bekenntnisschriften einen sicher hindurch.

Freilich stehen sie nicht alle und steht nicht alles in ihnen

in religiöser Beziehung auf der gleichen Höhe. Daß die Konkordienformel nicht ein erstklassiges Erzeugnis des Reformationszeitalters ist, wurde schon in verschiedenen Beziehungen gezeigt. Kein Unbefangener wird sich dem entziehen können. Sie ist schärfer als die anderen, aber darum auch weniger ursprünglich, unmittelbar, zeugnismäßig. Wir befinden uns bei ihr schon in in der zweiten Generation. Auf der andern Seite gibt es reformatorische Schriften, welche nicht bloß die Konkordienformel an Tiefe und Kraft weit überragen, sondern mit dem Besten, was unsere Bekenntnisschriften enthalten, getrost sich messen können. Ich erinnere nur an Luthers Traktat von der „Freiheit eines Christenmenschen." Es gibt vielleicht kein so klassisches Produkt aus der Gründungszeit unserer Kirche wie dieses.

9.

Also als Denkmäler der Glaubenserneuerung im 16. Jahrhundert haben die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche einen bleibenden Wert. Gott sei Dank, daß wir diese Zeugnisse haben, an deren Hand wir immer wieder zu unserem Ursprunge zurückkehren und unser Religionswesen reinigen können von den Trübungen und Entstellungen, denen nun einmal alles Menschliche, auch das Höchste, und dies vielleicht am leichtesten im Laufe der Zeit unterliegt! Aber daß man nur bei dieser Verwertung derselben wirklich auf den Grund der Sache gehe und nicht am Aeußeren hange! Der jugendliche und jugendfrische Protestantismus hat seine Seele hineingelegt; in ihren Kampf und Sieg, in ihr Jubeln und ihr neues Streben sollen wir uns dadurch hineinziehen lassen; dann erfüllen jene an uns ihren Zweck, während die sklavische Bindung an sie, an ihren Buchstaben nur ein Mißbrauch genannt werden kann, ein Mißbrauch, der deswegen so bedenklich ist, weil er die Gefahr mit sich bringt, daß dabei die Hauptsache versäumt wird.

Mit der näheren Ausführung, welche das evangelische Prinzip in unseren Bekenntnisschriften gefunden hat, soll man es vielmehr jeden halten lassen, wie er es vor seinem Gewissen verantworten kann. Das ist der einzige Ausweg aus der gegenwärtigen Ka-

lamität. Dabei handelt sichs um keine falsche Nachgiebigkeit, keine Preisgabe der Wahrheit. Das entspricht vielmehr durchaus der Stellung, die unser Reformator in Worms und Leipzig eingenommen hat. Ja ich glaube, es wird einen bewahrenden Einfluß ausüben, wenn man auf das innere Wesen der Sache dringt. Denn manch einer wird durch die Zumutung alles en bloque anzunehmen erst recht zum Widerspruche gereizt und läßt sich schließlich ganz vom Glauben abtreiben. Wer aber auf das religiöse Grunderlebnis hingewiesen worden ist und von seiner Bedeutung eine Ahnung bekommen hat, der wird seinen Einfluß mehr oder weniger in allen Aussagen der Bekenntnisschriften finden und sie von daher verstehen und würdigen, auch wenn er eine andere dogmatische Fassung vorzieht, ja für notwendig hält. Er wird dabei sein Absehen lediglich darauf gerichtet haben, das lautere Gold von den Schlacken zu reinigen, die sich daran gesetzt haben und es so auszuprägen, daß es in unserer Zeit kursieren und seine Bestimmung erfüllen kann.

Diese Arbeit wird berufsmäßig in der Dogmatik geleistet, wie sie von Schleiermacher reformiert worden ist. Wer ihre Bemühungen in der neueren Zeit kennt, wird ihr die Anerkennung nicht versagen können, daß es ihr — verschwindende Ausnahmen abgerechnet — nicht ums Zerstören, sondern ums Aufbauen zu tun gewesen ist und noch zu tun ist. Sie will das Erbe der Väter den Nachkommen erhalten so wie sie meint, daß sie es sich zu eigen machen können. Was sie dabei gefehlt hat und fehlt, möge man ihr verzeihen. Sie wird sich gern eines Besseren belehren lassen. Nur verkenne man sie nicht und verdächtige sie nicht, als ob sie in schwächlicher Nachgiebigkeit gegen den Zeitgeist den Glauben verleugne! Das hat sie nicht verdient. Und denjenigen, welche durch ihre Schule gegangen sind und sich in ernstem Streben eine christliche Ueberzeugung errungen haben, mit der sie glauben vor unsere Zeit hintreten und für das Christentum werben zu können, denen mache man das Leben nicht schwer und die hindere man nicht! Sie werden — wiederum verschwindende Ausnahmen abgerechnet — nicht leichtfertig mit den überkommenen Glaubensvorstellungen umgehen, werden ihre Auf-

gabe nicht im Polemisieren sehen, sondern vielmehr darin, die evangelische Wahrheit denen wieder wert zu machen, die sie in ihrer altertümlichen Verkleidung verkennen und verschmähen.

Das ist die einzige Bedingung, welche der evangelischen Glaubenslehre und der evangelischen Wortverkündung gestellt werden darf: sie muß in der Anknüpfung an die kirchliche Ueberlieferung und in treuer Verwertung ihres Wahrheitsgehaltes nur nach einem besseren, reineren, verständlicheren, unanfechtbareren Ausdruck streben.

10.

Ich kann die Hoffnung nicht aufgeben, daß diese den Prinzipien unserer Kirche allein entsprechende Ansicht und Praxis in ihr noch einmal durchdringen wird. Dann werden viele, die ihr jetzt lediglich deshalb den Rücken gewandt haben, weil sie einen Riß klaffen sehen zwischen dem, was ihnen hier als unwandelbare Glaubenswahrheit dargeboten wird, und dem, was ihrem Denken feststeht, sie werden mit Freuden wieder am kirchlichen Leben teilnehmen. Die religiös Indifferenten und die offenbaren Gottesleugner freilich werden damit nicht aus der Welt verschwinden. Aber sie bilden nur einen Teil der Unkirchlichen. Es geht ein Bedürfnis nach ewiger Speise durch weite Kreise, und wer nur die Sprache der Zeit zu reden versteht, findet ein Echo, wo er es nicht erwartet hätte.

Aber auch innerhalb unserer Kirche und Theologie wird die Uebung evangelischer Freiheit und Weitherzigkeit ihre guten Früchte zeitigen. Ein Extrem ruft bekanntlich ein anderes hervor. Und so trägt der Dogmatismus, in welchem bei uns viele Wortführer noch befangen sind, die Schuld an einer weitverzweigten Richtung, die auf eine Glaubenslehre überhaupt nichts gibt, sondern das Wesen der Sache entweder in überschwängliche Gefühle oder in eine nüchterne Moral setzt. Auf das Bedenkliche und Verkehrte dieses sogenannten undogmatischen Christentums habe ich vor kurzem anderwärts, wie ich denke, klar und deutlich hingewiesen (in „Religion und Geisteskultur“ I, S. 301 ff.). Nur soviel sei gesagt, daß es etwas Anderes ist als unser evangelisches

Christentum. Wir haben eine Wahrheit zu vertreten, sie ist „unser einiger Trost im Leben und im Sterben", und sie gibt uns die Kraft zur Erfüllung unseres Christenberufs.

Aber dann traue man es dieser Wahrheit auch zu, daß sie sich behaupten wird in den Wandlungen der Zeit, und binde man sie nicht an Formen, die einer vergangenen Epoche angehören, sonst macht man sie zweifelhaft, wenn nicht verhaßt. Der evangelische Glaube hat manche Krise überstanden, er wird auch aus den gegenwärtigen Verwickelungen und Schwierigkeiten siegreich hervorgehen und sich Formen schaffen, in denen er die ewigen Bedürfnisse des Menschenherzens zugleich mit den berechtigten Forderungen der Zeit befriedigt.

Bemerkungen zur Christologie von David Friedrich Strauß.

Von

Ernst Günther, Stadtpfarrer in Backnang.

Die Zeitschrift für Theologie und Kirche hat im Jahrgang 1906, S. 321 ff. eine Arbeit von Arnold Hein über die Christologie von D. Fr. Strauß veröffentlicht, welche es wohl verdient, im Jahr des Straußjubiläums nochmals nachgelesen zu werden.

Wer im Gebiet der Geschichte der Christologie einigermaßen orientiert ist, kann sich nur darüber freuen, daß nicht bloß der Leben-Jesu-Kritik, sondern auch dem christologischen Versuch des vielumstrittenen Schwaben erneute Aufmerksamkeit geschenkt wird. Es hat jüngst Aufsehen erregt, daß ein Bremenser auf ein Kampfmittel der Straußgegner zurückgegriffen hat, indem er die Satire vom Napoleonmythus gegen den verstorbenen Kalthoff kehrte; wer seinerzeit noch bei dem ehrwürdigen Professor Roth in Tübingen Religionsgeschichte gehört hat, wird sich dieser Anekdote schon erinnert haben, ehe Steudel seinen glücklichen Quellennachweis gab. Wenn aber die polemischen Scherze jener Zeit wieder aufwachen, dann ist's am Ende gut, auch zuzusehen, was sie etwa an ernster Arbeit geleistet hat, gut am allermeisten für Leute, die mit den zwei Worten „Hegelsche Spekulation" die ganze Sache für erledigt erachten.

Daß die Arbeit von Hein gerade nach dem Ernstzunehmen-

den in Strauß und seiner Christologie sucht, ist ihr Vorzug; und dazu gesellt sich die lobenswerte Erkenntnis: „wenn bei irgend einem, so gilt es bei ihm, daß die Meinungen Niederschläge der Lebenserfahrungen sind". Dennoch halte ich die im angeführten Aufsatz gegebene, klar und warm geschriebene Darstellung für ergänzungsbedürftig; die Punkte, an denen dies der Fall ist, darf ich nun vielleicht hervorheben. Möglicherweise ist dann der Leser mit mir der Ansicht, daß gerade von diesen Punkten aus eine vollere und ruhigere Beleuchtung von Straußens christologischer Leistung möglich ist.

1. Will man dessen Meinungen als Niederschlag seiner Lebenserfahrungen darstellen, dann darf meiner Ansicht nach der Entwurf zum Leben Jesu nicht unerwähnt bleiben, der in den Streitschriften (III, 57—60) und ausführlicher in dem Brief an Märklin aus Berlin vom 6. Februar 1832 mitgeteilt ist. (Briefe, herausgegeben von Zeller S. 12—14.) Dieser Brief hauptsächlich zeigt authentisch, wie erst im Lauf der Ausarbeitung der Schwerpunkt des Werkes ganz und gar in den destruktiv-kritischen Teil verlegt wurde. Was im gedruckten Werk „Schlußabhandlung" geworden ist, das füllt im Entwurf einen dritten Hauptteil: die Wiederherstellung des kritisch Zerstörten. Diese tritt in dreifacher Gestalt auf: in der rohen Form des Supranaturalismus, die Schleiermacher nur etwas verfeinert hat, in der leeren Form des Rationalismus, mit welchem De Wette Aehnliches vorgenommen hat, und endlich in der wahren Form der Wissenschaft. Was diese betrifft, so bleibt Strauß noch ganz in der Nähe Hegels selbst. Die Wissenschaft nämlich „sieht in dem Leben Jesu das Bewußtsein der Kirche vom menschlichen Geist als göttlichem objektiviert". Aber auch sonst bietet der Entwurf Beachtenswertes für den, der mit Hein bei Strauß nach Anklängen an modern religiöses und geschichtliches Verständnis Jesu sucht. Oder ist es nicht modern, wenn Strauß sein Buch, bezw. seine Vorlesung — denn dies war zunächst die Absicht — einzuleiten gedenkt mit einer religionsvergleichenden Studie über die Erscheinungen des Göttlichen in menschlichen Lebensläufen (Adonis, Osiris, Herakles — Jesus)? Die

frommen Stimmen der Völker über die Idee des Gottmenschen sollen abgehört und philosophisch geprüft werden. — Ist es nicht weiter ein Gedanke, der heute auf Interesse rechnen darf, wenn Strauß im ersten Teil, der das überlieferte Jesusbild mit der überlieferten Deutung darstellen soll, dasselbe auch schildern möchte, wie es im Bewußtsein des Einzelnen, namentlich hervorragender Christen lebt, etwa im Bewußtsein eines Luther und dann wieder eines Arndt? Auch ganz moderne Verkündiger des Evangeliums könnten über das Thema schreiben: Was Christen mit ihrem Christus erlebt haben. Gewiß ist's nur ein vorübergehendes Aufblitzen solcher Gedanken, was bei Strauß zu konstatieren ist; aber selbst das ist bemerkenswert genug. — Endlich hat auf mich wenigstens die Stimmung einen großen Eindruck gemacht, in welcher der Brief an Märklin geschrieben ist. Strauß empfindet eine leidenschaftliche Sehnsucht nach allen scharf kritischen Büchern von Celsus bis auf die neuesten Deisten und Atheisten, doch so, „wie man gern mit einem wilden Tier spielt, von dem man weiß, daß es einem nichts tun kann". Und tapfer, ja fromm lautet der Schluß der denkwürdigen Epistel: „Aber, sagst Du, dies willst Du in Tübingen lesen? und Du glaubst nicht, daß Dir der Hörsaal geschlossen wird? Ja, es ist wohl so etwas möglich, und ich bin oft recht traurig, daß alles, was ich in der Theologie tun möchte, nur solche halsbrechende Arbeit ist. Aber ich kann es nicht ändern, auf irgend eine Weise muß dieser Stoff aus mir herausgestaltet werden. . . . . Wir wollen es einstweilen Gott befehlen, der uns doch irgendwie eine Tür für so etwas öffnen wird".

Ich darf nun wohl ruhig den Leser fragen, ob man über Straußens christologische Gedanken ausführlich wird reden dürfen, ohne dieses Planes zum Leben Jesu und der begleitenden Stimmung zu gedenken.

2. Nun zur Christologie der Schlußabhandlung selber! Hierauf bezieht sich Heins These: „Die Straußsche Christologie ist die absolute spekulative Christologie". Manchem mag dieser Satz etwas zu voll klingen; ich will darüber mit dem Verfasser nicht rechten. Im Gegenteil: in einer Hinsicht ist mir

in der These noch zu wenig gesagt. Hein selbst erinnert an Biedermanns Urteil, Strauß schwanke unklar „zwischen dem abstrakten Gattungsbegriff als dem allgemeinen Wesen des Menschen und dem konkreten Gattungsbegriff als dem Kollektiv der Gattung.“ Richtig; aber eben dieser Sachverhalt führt auf eine universalere Betrachtung jenes kunstvollen Abschnitts, in welchem Strauß mit Virtuosität auf die Idee der menschlichen Gattung den ganzen zweiten Hauptartikel samt dem Kommentar orthodoxer Christologie umschreibt. Nicht bloß die Spekulation von Fichte bis Hegel gipfelt in diesem Passus; die umfassende Benützung der Aufklärungsliteratur ist auch nicht spurlos an Strauß vorübergegangen. Ich möchte nun sagen: in der Straußischen Gattungsidee erleben sowohl ihre Vermählung, wie ihre Apotheose die Zentralidee des achtzehnten und die Zentralidee des neunzehnten Jahrhunderts, der Humanitätsgedanke und der Entwicklungsgedanke. Beide haben häufig genug Verwendung gefunden in ehrlicher Bestreitung der alten Christologie; hier feiern sie anscheinend ihren Sieg über den persönlichen, geschichtlichen Christus, indem sie den Schmuck des Erschlagenen mit einem Schein des Rechten an sich nehmen. Eine ernste, eine großartige Szene aus dem Drama, welches in der Entwicklung der neueren Christologie sich darstellt; keineswegs handelt es sich bloß, wie Bernoulli gemeint hat, um einen „läppischen Gedankenaufputz“. Eine ernste Szene ist es freilich in erster Linie deshalb, weil darin die Not der Theologie zum Ausdruck gelangt, die damals ihren Höhepunkt erreichte. Es ist, wie Strauß in jenem Autoepitaph gesagt hat: „Gedanken andrer hat er ausgedacht, und damit seiner Zeit vorausgedacht. Bald ward er überholt und sein nicht mehr Und seines krit'schen Minenbaus gedacht“.

3. Daß in Schleiermachers Dogmatik spekulative Elemente enthalten sind, das ist von jeher gesehen worden. Fries, der neuerdings wieder von einer Gruppe junger Philosophen auf den Schild Erhobene, sagt in der Oppositionsschrift für Theologie und Philosophie (II, 3. S. 139): „Ich meine Schleiermacher, den Theologen, aber auch dessen anderes Ich, Schleiermacher, den Philosophen, zu kennen. Da scheint mir nun zu

seinem Werk der Theolog den Entwurf gemacht, der Philosoph aber die Ausführungen gegeben zu haben". Das ist vortrefflich gesagt, und etwas Besseres weiß man über Schleiermacher in der Kürze auch heute noch nicht zu sagen; nur die Betonung des Satzes variiert, indem bald nach dem Entwurf, bald nach der Ausführung geurteilt wird. Hier kann natürlich Genaues darüber nicht ausgemacht werden; es genügt die Tatsache, daß Schleiermacher eine spekulative Ader hatte.

Aber überraschend mag immerhin die Entdeckung wirken, daß genau die Straußische Form spekulativer Christologie in einer Schleiermacher-Stelle einen bisher ganz unbeachteten, weil allerdings ziemlich versteckten und flüchtigen Vorgang hat. Obwohl selbst derjenige Schleiermacher-Forscher, der am meisten Nachdruck auf das philosophische Element der Glaubenslehre legt, Bender, auf jene Stelle nicht aufmerksam wurde, ist es dennoch so. Man mißverstehe mich nicht: ich spreche von tatsächlichem Vorgang, nicht von beeinflussendem Vorbild; in dieser Begrenzung aber ist die betreffende Stelle immerhin interessant, weil sie zeigt, daß der Straußische Gedanke nicht bloß in Hegels Gefolgschaft möglich war.

Schleiermacher redet an der betreffenden Stelle nicht von Christus, auch nicht von Mittlern überhaupt, wie an den bekannten Stellen der Reden, sondern er redet eben nur *von der menschlichen Gattung*; das geschieht in den überaus wichtigen Aufsätzen über das höchste Gut. Und das tut er — bewußt oder unbewußt — *in christologischen Ausdrücken*. Und nun die Stelle selbst, damit der Leser urteilen möge (Werke III, 2. S. 463): „Soll aber das Prinzip der Begeistung irdisch werden und in Menschengestalt erscheinen, so muß es auch den Typus des Irdischen an sich tragen und kann sich nur in einem durch die Kreisbewegungen und die Oszillationen der Erde mitbestimmten Geschlechtsleben (Schleiermacher meint Gattungsleben) offenbaren, welches seine Fülle nur in aufeinanderfolgenden Lagerungen vergänglicher Individuen entwickelt".

Wer denkt dabei nicht an den berühmten Satz, der bei Strauß entscheidende Bedeutung für die Christologie hatte, es

sei nicht die Art der Idee, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen die andern zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebe sie ihren Reichtum auszubreiten? Wird man nicht versucht, zu behaupten, jenes christologische Virtuosenstück von Strauß, das soviel Bewunderung und soviel Verwunderung ausgelöst hat, bestehe aus Variationen über ein Schleiermacher'sches Thema? — Doch wir werden mit dem Folgenden noch mehr in die Nähe Schleiermachers geführt, des von Strauß scheinbar beiseite Geschobenen.

4. Am meisten Wärme hat Arnold Hein in denjenigen Teil seiner Arbeit einströmen lassen, der von der vorübergehenden Wendung Straußischer Christologie zu positiver Wertung des geschichtlichen Jesus handelt. Bekanntlich hat Strauß eine solche Wendung in den Jahren 1837 und 1838 vollzogen und der Mitwelt hauptsächlich in dem Aufsatz „Vergängliches und Bleibendes im Christentum" davon Kunde gegeben. Dieser Aufsatz war zuerst 1838 in Theodor Mundts Zeitschrift „Der Freihafen" erschienen, wurde dann aber sofort mit dem andern über Justinus Kerner zusammen unter dem Titel „Zwei friedliche Blätter" in Buchform herausgegeben.

Es ist mehr als Vermutung, daß die Ullmannsche besonnene, vornehme Kritik Strauß zu Konzessionen gebracht hat. Als der wüste Sturm von allen Seiten ihn anblies, hatte der Wanderer den Mantel seiner Kritik nur fester um sich geschlagen. Die Sonne freundlich anerkennender Auseinandersetzung hat ihn bewogen, denselben wenigstens für eine kleine frohe Stunde abzulegen. Schon die Form, welche Strauß im III. Heft der Streitschriften zur Auseinandersetzung mit Ullmann gewählt hat, die des Sendschreibens, ist ein Zeichen liebenswürdigen Entgegenkommens; denn so oft die Freunde Schleiermachers eine theologische Frage besonders in ihrem Herzen bewegten, schrieben sie offene, ganz in persönliche Freundlichkeit getauchte Sendschreiben,

wovon sich jedermann aus jenen Jahrgängen der Theologischen Studien und Kritiken überzeugen kann.

Die Gedanken der „Friedlichen Blätter" hat Hein treffend wiedergegeben, und auch seine Würdigung dieser Gedanken über Christus als den religiösen Genius, wonach dieselben einen Ansatz zu besserem Christusverständnis bedeuteten, vermag ich im ganzen zu teilen, so daß es einer Wiederholung nicht bedarf. Was ich dazu bemerken möchte, betrifft vielmehr nur das historische Verständnis dieser raschen Wendung, also ungefähr die Frage, welche Theobald Ziegler in seinem gegenwärtig wohl vielgelesenen Artikel als eine der schwierigsten Aufgaben für den Strauß-Biographen bezeichnet hat.

Bei Arnold Hein sieht es aus, als habe Strauß damals sich einfach „in die Gestalt des historischen Jesus, wie er auch vor der schärfsten Kritik bestehen bleibt, versenkt" und dazu keines theologischen Vorbildes bedurft. Diese Vorstellung von Strauß B, wie Hein im Gegensatz zu dem Strauß A des Leben Jesu sagt, wäre aber ganz irrig, und es genügt durchaus nicht zum Verständnis dieser denkwürdigen Episode, daß man Ullmanns und Neanders freundlichere Haltung als psychologisches Motiv verwertet. Die friedlichen Blätter bleiben unverstanden, solange ihre Hauptgedanken nicht auf Alexander Schweizer zurückgeführt werden.

Bei Hausrath (I S. 332) findet sich ein Brief von Strauß an Hitzig in Zürich, in dem es heißt: „Die Schlußabhandlung soll vornehmlich im Sinn der vortrefflichen Abhandlung Ihres Kollegen Schweizer umgeändert werden". Wir werden dadurch auf die Schweizersche Rezension in den Studien und Kritiken von 1837, weiter zurück aber auf desselben Verfassers Aufsatz über die Dignität des Religionsstifters hingewiesen, der in der gleichen Zeitschrift 1834, also vor dem Leben Jesu von Strauß erschienen war.

Man mag versucht sein, um dieses Zusammenhangs willen dem Urteil Pfleiderers beizupflichten, der in seiner Geschichte der deutschen Theologie seit Kant (S. 266) sagt, man habe Grund zu der Vermutung gehabt, daß äußere Zweckmäßigkeitsgründe

bei den halben Konzessionen mitgewirkt hätten. Gewiß wartete Strauß gerade damals auf Berufung ins theologische Lehramt nach Zürich, und er hatte ein Interesse daran, nicht für den Geist zu gelten, der stets verneint. Allein davon finde ich nirgends eine Spur, daß in diesem Fall der Zweck unehrliche Mittel geheiligt hätte. Um so mehr konnte Strauß sich mit Schweizer auf einen gemeinsamen Boden stellen, als er selbst vor nicht allzulanger Zeit eine Schleiermachersche Periode durchgemacht hatte. Warum soll man nicht annehmen können, er habe redlich eingesehen, daß man nach dem Hegelschen Rezept als Theologe nicht leben könne, und den aufrichtigen Versuch gemacht mit Schleiermacherschen Reminiszenzen, wie sie namentlich Schweizer darbot? Mit andern Worten: man wird wohl die Episode der „Friedlichen Blätter" als einen Rückzug von Hegel zur Schule Schleiermachers bezeichnen dürfen. Es ist also kaum nötig, die Anfangsworte des fraglichen Aufsatzes von Strauß für jesuitisch berechnet zu halten, in denen er schreibt: „Nein, ich kann nicht, wenn ich auch wollte! Und könnt ich's, so würd' ich's hoffentlich nicht wollen — mir etwas vorspiegeln, nur um für mich Ruhe, mit andern Frieden zu behalten". — Etwas anderes ist es mit der Zurücknahme der Zugeständnisse nach der Zurücknahme der Züricher Berufung. Denn dieser Fehlschlag hat die ganze Existenz des Mannes definitiv auf einen andern, zunächst recht unsicheren Boden gestellt.

Worauf es mir hauptsächlich ankommt, das ist nicht das psychologisch-ethische, sondern das theologiegeschichtliche Problem und seine Lösung durch Bezugnahme auf die Gedankenwelt Schleiermachers. Dorther stammt die jetzt von Strauß eingeführte Unterscheidung von zweierlei Menschennaturen, solchen, die nach außen sich wenden im expansiven Tätigkeitstrieb, und solchen, denen die Innerlichkeit eigen ist. (Man vergleiche schon die Monologen!) Wer sich die Mühe nimmt, Schweizers zitierte Aufsätze, namentlich den ersten, durchzulesen, wird freilich finden, daß er die betreffenden Gedanken seines Meisters weit eindringender, allseitiger durchgedacht hat; aber er wird Strauß auch zugestehen müssen, daß er sich nicht ohne Gewandt-

heit auf dem bereits fremd gewordenen Boden bewegt.

Indem ich auf die Hervorhebung weiterer Parallelen zwischen Strauß B und Schweizer verzichte, mache ich nur noch darauf aufmerksam, daß der von Strauß jetzt bevorzugte Begriff des Genius schon in der ersten Abhandlung Schweizers christologische Verwendung findet. Wie — fragte nämlich dieser Theologe — kann einer der Stifter werden, wie kann er das (universale) Gesamtleben begründen? Er muß einerseits die für die menschliche Gattung möglichst reinste Auffassung des Absoluten im menschlichen Selbstbewußtsein besitzen: das ist seine urbildliche Dignität. Er muß andererseits die Virtuosität besitzen, jene Anschauung des Absoluten mit allen Momenten des zeitlichen Bewußtseins zu verknüpfen; das ist seine vorbildliche Dignität. Die Probe auf dieses Schema wird gemacht durch die Parallele aus dem koordinierten Gebiet der Kunst, nämlich durch die Unterscheidung von Genialität und Virtuosität. Demnach wäre Aufgabe der Christologie, in Christus den aufzuweisen, welcher religiöser Genius und religiöser Virtuos zugleich ist.

Ich bin mir vollständig bewußt, daß diese Ausführungen bei Schweizer, bzw. Schleiermacher, und bei Strauß jenen breiten und glänzenden Hintergrund haben, den uns mit bekannter Meisterschaft der Zusammenfassung Troeltsch gezeichnet hat, indem er im dritten Abschnitt seines berühmten Artikels über den deutschen Idealismus den neuen Begriff des Genies in seinen Variationen und Nachwirkungen verfolgte. Es genügt aber für unsere Spezialfrage wohl vollständig, darauf hingewiesen zu haben, an welchem Orte die von Strauß beim Brückenschlagen benützten Bausteine bereit lagen. Es ist zu verwundern, daß dies so manchem Kenner des damaligen Streites entgangen ist.

Also auch hier „Gedanken Andrer", nicht etwa ein originales, persönlich-unmittelbares Sichvertiefen in die Gestalt des historischen Jesus, wie Hein es dem großen Kritiker zuzutrauen scheint. Der Wunsch aber drängt sich dem unbefangenen Beobachter allerdings mächtig auf: hätte man doch gerade diesmal den vielgeplagten Mann ruhig die Gedanken Andrer ausdenken lassen!

Zum Schluß brauche ich nur noch einmal zu betonen, daß es mir an diesem Ort nicht um eine eigene Darstellung dieses überaus wichtigen Stücks aus der Geschichte der neueren Christologie zu tun war, sondern nur um ergänzende Bemerkungen, die allerdings vielleicht geignet sind, das Ganze in ein helleres geschichtliches Licht zu setzen.

Ebbinghaus' Religionspsychologie.

Von

Pastor **Gustav Vorbrodt** in Alt-Jeßnitz.

Einer der bedeutendsten modernen Psychologen, Ebbinghaus, hat neuerdings auch dadurch sich verdient gemacht, daß er in einer „Skizze“ der Psychologie, die in der „Kultur der Gegenwart“, der Abteilung für „Systematische Philosophie“, und in erweitertem Sonderabdruck als „Abriß der Psychologie“ (Leipzig Veit u. Co.) 1908 erschien, wohl als einer der ersten auch der Religionspsychologie einen verhältnismäßig breiten Raum gegönnt hat. Der in Aussicht gestellte Band II der „Grundzüge der Psychologie“ ist nach einer Anmerkung teilweise im Abriß vorweggenommen; vielleicht ist noch Zeit, daß auf einige hier folgende Fragestellungen in den groß angelegten und klar und frisch geschriebenen „Grundzügen“ implicite ablehnend oder fördernd könne geantwortet werden. Jedenfalls scheints ratsam, solchen Ausführungen von Ebbinghaus, die sich etwa später als Irrtümer herausstellen, ein Fragezeichen hinzuzufügen, damit sie sich nicht erst in anderen Darstellungen festsetzen; gerade die Bedeutung, die Ebbinghaus in der modernen Psychologie hat, grade die Anerkennung, die ihm für diesen ersten Versuch gebührt, scheint zu solchen Einwänden zu veranlassen. Die Theologie dürfte an ihrem Teile der Religionspsychologie, bez. der allgemeinen Fachpsychologie, solchen Dienst der Klärung schuldig sein.

An zwei Stellen hat Ebbinghaus die Religionspsychologie, ohne sie so zu nennen, aufgenommen, einerseits unter der Kategorie des „Glaubens“, andrerseits unter der der „Religion“. In der „Skizze“

sind beide Stellen eng aneinander gerückt, in dem naturgemäß genaueren und hier daher besonders zu berücksichtigenden „Abriß" dagegen ist der „Glaube" eingegliedert unter dem „Vorstellungsleben" der „Verwicklungen des Seelenlebens", das mit dem Fühlen und Handeln zusammengeordnet ist. Die Religion folgt dann im nächsten Abschnitt „Höchste Leistungen der Seele" mit Kunst, Sittlichkeit und vorher mit einem Abteil über „Uebel der Voraussicht". Die Scheidung von Glaube und Religion ist also nicht sowohl die der Individual- und Völkerpsychologie, wie man denken könnte; beide Formen[1]) der Religionspsychologie sind jedoch betont, die Völkerpsychologie namentlich in der Religionstheorie. Vielmehr bietet der Abteil über Glauben die breitere Basis allgemein psychologischer Phänomene, auf der der Glaube als Sonderfunktion religiösen Lebens nicht besonders markiert, aber doch mannigfach berücksichtigt wird. Es ist das ohne Zweifel ein Vorzug, der indes m. E. nicht genügend methodisch und begrifflich begründet oder verwertet wird, wie unten in der Auseinandersetzung über den Glauben noch zu zeigen ist. In dem Abteil über Religion ist hauptsächlich auch die Völkerpsychologie hineingearbeitet, sowohl in dem auch bei Wundt nicht deutlich geschiedenen Sinne einmal der Sozialpsychologie, wie Wundt will, aber nicht immer ausführt, zweitens im Sinne von Steinthals Völkerpsychologie, bei dem die jetzt kräftig sich regende Geschichtspsychologie noch verkoppelt scheint mit der Betrachtung von verdichteten Sitten, Anschauungskomplexen eines Volks, einer Zeit, um sie so psychologisch zu interpretieren und in inneren Zusammenhang zu bringen. Dies Ueberwiegen der Völkerpsychologie bei E., das etwas von den Problemen der amerikanischen Individualpsychologie Abstand nimmt, bringt den Autor in Gefahr, die naheliegenden Erscheinungen des Christentums zu sehr zurückzustellen, oder nur religionsgeschichtlich statt in psychologischer Analyse zu behandeln. Es mag ja eine natürliche Reaktion sein, daß nachdem die frühere Religionsphilosophie teilweis einseitig an das Christentum als höhere Religionsform sich angelehnt hat, heute die primi-

1) Diese Unterscheidung betrifft nicht nur den Inhalt, sondern naturgemäß ebenso sehr die Methode, nämlich die geschichtliche Methode in der Völkerpsychologie und die naturwissenschaftliche in der Individualpsychologie (vgl. meinen Aufsatz in Zeitschr. f. Religionspsych. 1907 Heft 3 S. 111 f.).

tiven Völker sich uns wissenschaftlich wie kolonial mächtig aufdrängen. Wenn hier die Literatur der Missionare, z. B. das kürzlich erschienene Buch von Lic. Joh. Warneck „Die Lebenskräfte des Evangeliums, Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums“ Berlin 1908 benutzt wird, kann die moderne Psychologie wie besonders sich selbst, so der Mission förderlich und dienstlich sein. Aber mit der überwiegenden Rücksicht auf die Naturvölker wird der religionspsychologische Ueberblick etwas einseitig, kurzsichtig und elementar. Die Erkenntnis der Elementarformen aber berechtigt durchaus nicht, die komplizierten Formen der höheren Religionen darnach zu beurteilen; es fällt leicht dies Urteil zu Ungunsten der höheren Psychikgebilde des Christentums aus, namentlich auch des evangelischen, wenn dies ohne weiteres mit den katholischen als der maßgebenden Fassung von Religiosität identifiziert wird. Die alten Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde können heute nicht mehr als Maßstab genommen werden, um Stickstoff, gasförmige Gebilde zu verstehen, vielmehr läßt sich jene rohe Begrifflichkeit der alten Einteilung nur von der fortgeschritteneren Erkenntnis der modernen Chemie aus feststellen und in kausalen Zusammenhang fügen: der neuere Forscher lächelt über die Versuche einer grauen Vergangenheit. Aehnlich muß man vom höheren Standpunkt der Religionspsychologie aus, der jedoch vorläufig noch wenig mit exakter Methode und Analyse gesichert ist, die niederen Gebilde von Sitte und Anschauungen der Primitiven überschauen. Es würde mir leid tun, wenn ich bei der Kürze der „Skizze“ und des „Abrisses“ dem verehrten Forscher irgend Unrecht tue mit einer Voraussetzung, die nicht die seine ist; es liegt mir nur daran, wie schon bemerkt, in dem zu erwartenden Bd. II der „Grundzüge“ vielleicht Aufklärung über manche Schwierigkeiten zu veranlassen, die in der Religionspsychologie unter allen Sondergebieten der Psychologie am stärksten sein dürften. In diesem Sinne möchte ich fragen, 1. ob die Eingliederung von Glauben und Religion in das übrige Seelenleben und das Verhältnis beider bei Ebbinghaus überhaupt richtig ist, 2. ob die Methode der Glaubensuntersuchung den Forderungen der exakten Psychologie entspricht, 3. ob Entstehung und Tatbestand der Religion psychologisch genügend geklärt ist.

1. Eingliederung und Verhältnis von Glaube und Religion.

Man könnte an der Einteilung der seelischen Tatsachen, die noch länger eine crux der Psychologie bleiben wird, vielleicht noch länger als die reichlich schwierige Einteilung der Psychosen in der Psychiatrie, bei E. Anstoß nehmen, sofern der Glaube nicht zum Vorstellungsleben gerechnet werden kann, sondern zu den Bewußtseinskomplexen, bei denen Gefühl und Wollen ebenfalls stark und zum Teil ebenso überwiegend beteiligt sind. Bei den „Verwicklungen des Seelenlebens", die E. an die Spitze stellt, hätte man die Sonderaufzählung des Vorstellungslebens überhaupt nicht erwartet. Vielleicht empfiehlt es sich, die Bewußtseinskomplexe nicht sowohl in ihre Elemente aufzulösen, sondern einen Aufriß der höheren Psychikregionen[1]) zu versuchen, wie z. B. der Däne Lambeck, Zur Harmonie der Seele, Studien über Kultivierung des psychischen Lebens (Jena, Eug. Diederichs 1907) seine immerhin beachtenswerten Auseinandersetzungen mit einer Betrachtung der „seelischen Raumverhältnisse" beginnt. Ich weiß, daß ich mich mit dieser Empfehlung einer wissenschaftlichen Ketzerei schuldig mache, aber soviel steht fest, daß wir auf den bisherigen Wegen der Summationen und Abstraktionen in den höheren Zentren nicht weiter kommen, daß wir neuer und anderer Methoden, die vielleicht auch noch nicht genügend ausgefeilt sein mögen, bedürfen als der bisherigen, die die verwickelsten Vorgänge oder Zustände — so auch bei Ebbinghaus — unter den Elementarerscheinungen von Vorstellung, Fühlen und Handeln gruppieren.

Ueberall liegt der psychobiologische Grundgedanke, der auch das Buch von Lambeck durchzieht, in der Luft der Psychologie; ein Großer müßte diesen aufgreifen und durchführen, wie Jerusalem in seinem Lehrbuch der Psychologie wohl am energischsten angestrebt hat. Auch Ebbinghaus lenkt in diese Bahnen ein; er redet mancherlei von Seelenleben, versucht die Religion als „Anpassungserscheinung

1) Wir können nun einmal der Anschauungsform des Raumes nicht entbehren, wenn auch vielleicht erst später die Untersuchung der cytoarchitektonischen und myeloarchitektonischen Differenzen (vgl. Brodmann) zu einem methodisch gesicherten Resultat führen wird, wie auch die hypothetischen Strukturen der Kohlenstoffatomverbindungen nicht ohne Erfolg gewesen sind.

der Seele an bestimmte üble Folgen ihres vorausschauenden Denkens“ zu begreifen. Der psychobiologische Grundgedanke ist in der Biogenese und -kinese der Funktionen, in den teleologischen Melioralwerten der organischen Zusammenhänge, in den Einflüssen der Umwelt auf den Organismus und den Reaktionen dieses auf die Umwelt so umfassend, daß vorläufig Vieldeutigkeit und Verwirrung zu befürchten sind. Aber Eins dürfte feststehen, daß im Sinne der Psychobiologie die modernste Psychologie sich Direktiven oder Perspektiven wird geben lassen müssen oder können von den Einzelsphären des psychischen Organismus, der bestimmt wird durch das Ich oder verschiedene Ichs der Sonderzentren. Ohne Zweifel werden die verwickelten Lebensprozesse der Seele erstickt durch die simple Gruppierung unter Elementarformen, die obendrein nur Phänomene sind, aber den subliminalen Zuständen fast gar nicht Rechnung tragen. All diesen Mißständen vermag m. E. nur der psychobiologische Grundaufriß Einhalt und Remedur zu bringen. Affekte sind dann Funktionen in der Sphäre des Gemüts, das über der Sinnlichkeit (Wahrnehmung) und dem Intellekt als Nukleus, (eine Art von) „Zellkern“ der Seele anzusprechen ist, sofern hieher egopetal Alles zum Aufbau des „inwendigen Menschen“ strebt und von hier egofugal alle Prozesse und Zustände geregelt und ausgelöst werden. Es ist doch tief beklagenswert, daß das „Gemüt“ des deutschen Volks, von dem übrigens auch ein Kant — freilich im allgemeineren Sinn — zu reden wußte, in den Lehrbüchern der Psychologie als organisches, autonomes Stück so gut wie ganz ausgeschaltet wird. Was etwa James-Lange, Stumpf, Rehmke u. a. in verdienstvollen Sonderdarstellungen beitrugen, ist nicht genügend in den Rahmen des übrigen Seelenlebens eingefügt. Das wissenschaftliche, auf die Dauer nicht zu unterdrückende Recht aber, das Gemüt und den Intellekt als selbständige psychoorganische Gebilde zu reklamieren und zu markieren, liegt etwa in dem klaren Selbstbewußtsein des Intellekts sowie in dem Erlebnis des Gemüts, das so introspektiv es vorläufig sein mag, doch künftig auch irgendwie dem Experiment sich erschließen wird. Die Tatsachen der angewandten Psychologie bedürfen aber jener psychoorganischen Skizze eher und mehr als die theoretische Psychologie der niederen Sphären der Sinnlichkeit und des Intellekts, die bisher die „moderne“ Psychologie in dankenswerter Weise untersuchte.

In dieses Schema ist nun der Glaube allerdings als eigentümliche Funktion des Intellekts einzuzeichnen, aber mit der Differentialdiagnostik, daß ein Teil der Glaubensformen ihren Quell in dem Gemüt hat, ein anderer Teil nur rein intellektuellen Ursprungs, also in gewisser Weise peripher ist, während die Glaubensform des Gemüts als zentral gelten kann. Unter den ersteren nimmt die Glaubensform der Religion einen breiten, wenn auch nicht ausschließlichen Raum ein, wie auch die intellektoiden Glaubensformen mehr oder weniger vom Gemüt abhängen können. Worauf es ankommt, ist festzustellen, daß der Glaube nicht nur intellektueller Art ist, sondern ebenso gefühls- und willensmäßig sein, ja speziell auch ein Urteil (Hume, Brentano) bezeichnen kann, kurz daß die Kategorie des „Verstandes“ auf den Glauben ohne weiteres so gut wie gar nicht paßt. Der Intellekt mag klärend eingreifen, mag auch sonst mit einer Funktion dem Glauben dienen, aber die Qualität der Vorstellung als einer Reproduktion, wie es Ebbinghaus darzustellen scheint, dürfte für den Glauben in den allerwenigsten Fällen des Lebens zutreffen.

Der Glaube kann also kaum unter das Vorstellungsleben eingegliedert werden, sondern bei den mannigfaltigen Variationen seiner Erscheinungsformen freilich auch in den Intellekt, der als Region jedoch nicht mit der (Elementar-)Funktion der Vorstellung zu verwechseln ist. Aber der Intellekt weist Begriff, Urteil, Phantasie u. dergl. als Funktionen auf, daneben Glauben, Erkennen, Denken (dessen motorisches Aequivalent die Sprache ist), vielleicht als Funktionen höherer Ordnung, wie im gesamten Organismus der Aufstieg von niederen zu höheren verwickelteren und doch differenzierteren Formen zu beobachten ist. Verwickelter ist der Glaube, sofern er „Begriff“, „Phantasie“ u. dergl. in seine Dienste spannt, differenzierter, sofern er alle anderen außer den noch unten festzustellenden Funktionen ausschaltet. Das Schulbeispiel dieses Doppelcharakters von Verwickelung und Differenzierung ist das Verhältnis von Vorstellung und Begriff, sofern der letztere einen bestimmten Bezirk aus Vorstellungsgruppen heraushebt, differenziert und seinem Vorgang nach ohne Zweifel komplexer ist.

Vielleicht auch läßt sich der Glaube noch einmal bestimmen aus der Beziehung von Funktion und Inhalt, Intensität und Qualität heraus, wie denn diese beiden Faktoren prototypisch schon bei der „Empfindung“ auftreten; vorläufig dürften maßgebende

Angaben über Intensität des Glaubens in der Literatur nicht vorliegen, so sehr die Eigenschaften desselben als „Begeisterung", „Ekstase"[1]) u. dergl. solche Angaben nahelegen.

Einfacher gestaltet sich die Eingliederung der Religion in die Psychologie und zwar in den noch auszubauenden und besser zu überschauenden Teil der angewandten Psychologie. Wenn in dieser heute zunächst noch das der Verarbeitung harrende Material eingeheimst wird als Psycho-bio-genese, als Psychotechnik im weitesten Sinn der Pädagogik, Aussagen-Psychologie, Kriminal-Psychologie, als Sprache, Ethik und Aesthetik, als Sozial- und Völkerpsychologie, sowie der mit diesen zwei letzteren verwandten, aber nicht identischen Geschichtspsychologie[2]) (Th. Lindner, Lamprecht), so gehört unbedingt hierher auch die Religionspsychologie, die schließlich nur zusammenschließt, was in dem theoretischen Teil, namentlich unter dem Glauben untersucht war, aber doch dringend einer Erweiterung und Klärung bedarf. Irgend welche prinzipiellen Bedenken wegen etwaiger Schiefheit der Analyse der Religion liegen, wie bei der Eingliederung des Glaubens in die Seelenökonomie, nicht vor. Darum mögen sich die Fachleute den Kopf über dergleichen Aeußerlichkeiten zerbrechen, deren Schwierigkeiten gar nicht zu verkennen sind, sofern dabei der innere Zusammenhang[3]) der Einzeldisziplinen der angewandten Psychologie festzustellen ist.

Bezüglich des Verhältnisses von Glaube und Religion möchte ich anerkennend hervorheben, daß die nivellierende, oberflächliche Art, die jetzt in in- wie ausländischer Literatur auftaucht, nämlich irgend eine Funktion der Religion , wie Glauben, Demut, Hingabe ohne Beziehung auf die Gottheit als religiös überhaupt hinzustellen, bei Ebbinghaus nicht begegnet. Diese religoiden Vorgänge der allgemeinen Bewußtseinslage ohne weiteres zu religiösen zu stempeln, trägt nur zur Verwirrung bei, die in der Religionspsychologie doch schon genug entgegenstarrt.

1) Ekstase könnte man getrost der Begeisterung gegenüber als Entgeisterung beschreiben.

2) Die Bezeichnung von Bärwald in: Psychologische Faktoren des modernen Zeitgeistes, Leipzig 1905, Kap. 1. Möglichkeit einer historischen (von mir gesperrt) Psychologie möchte anfechtbar sein.

3) Dieser Zusammenhang kommt für die Religion, deren umfassenden Charakter man längst erkannt hat, recht in Betracht.

2. Methode der Glaubensanalyse.

Es ist bezeichnend, daß bei Ebbinghaus nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch die Methode der Glaubensbetrachtung stark erkenntnistheoretisch tingiert ist. Der exakte Psycholog läßt hier die Eierschalen in mannigfacher Weise merken, aus denen die moderne Psychologie sich herausgearbeitet hat. Er geht davon aus, daß es „objektive Wahrheiten gebe, die nicht geglaubt werden, und subjektive, denen unmöglich eine objektive Wirklichkeit entsprechen kann". Alsdann wirft er die Frage auf: Wie kommt die Seele zu jenen subjektiven Wahrheiten? Diese Fragestellung dürfte für die Psychologie unpassend sein; es kommt doch darauf an, daß der Psychiktatbestand des Glaubens analysiert werde, nicht irgend welch sonst nützliches und nötiges Beiwerk, zu dem Ebbinghaus sichtlich durch das von ihm zitierte Büchlein seines Lehrers Fechner über „die 3 Motive und Gründe des Glaubens" verleitet ist, wie er denn diese ganz erkenntnistheoretisch-metaphysischen Expektorationen jedenfalls im „Abriß" allein zitiert. Ist aber erst der psychologische Gesichtspunkt beim Ausgang verschoben, dann wird sich leicht auch die erkenntnistheoretische Methode statt der exakt-psychologischen einschleichen. Es bedarf hier im Gebiet der höheren Zentren noch einer Neugestaltung oder Ausbildung, bezw. Verfeinerung der Methoden, die namentlich auch darauf ausgehen würde, den Pulsschlag der Sprache in Bekenntnissen, Synonymik, Etymologie, Lexikographie zu belauschen. Ohne Zweifel hat grade der Glaube als solcher enge Berührung mit erkenntnistheoretischen Problemen und gehört zu den Bewußtseinstatsachen, bei denen der „Inhalt" die „Funktion" zu überwiegen scheint. Grade wegen dieses Trugspiels bedarf es besonderer Vorsicht, daß man auf psychologischem Gebiete ganz und nur psychologisch verfährt.

Ebbinghaus zählt drei Formen des Glaubens auf, nämlich Erfahrungs-, Autoritäts- und Bedürfnisglaube, in selbständiger Durchführung und Ergänzung, aber doch wohl in leichter und scheinbarer, wenn auch nicht ausgesprochener Anlehnung an Fechners Dreiteilung, die nicht grade glücklich in der Terminologie, entsprechend der Angabe von Ebbinghaus, den praktischen, historischen und theoretischen Glauben erwähnt. Der praktische Glaube — bei Ebbinghaus: Erfahrungsglaube — ist ungefähr das, was James

als Pragmatismus[1]) ausführt, wie denn diese erkenntnistheoretische Methode immer mehr grade für den Theologen ihre Bedeutung bewähren wird. Wenn jene drei Glaubensarten als Typen für den Gläubigen von Ebbinghaus verwertet wären, wie ähnlich die amerikanische Religionspsychologie es versucht hat, dann könnte man kaum dagegen etwas einwenden; da indes diese erkenntnistheoretische Abwandlung die Stelle psychologischer Analyse vertritt, so müssen wir uns doch wohl nach Maßstäben umsehen, die auch in den höheren Zentren die Tatsachen exakt zu bestimmen vermögen. Das geschieht m. E. durch die — wie ich diese der Psychiatrie abgesehene Methode nennen möchte — Konstanten-Methode, d. h. es werden aus den Symptomenkomplexeinheiten die Züge herausgehoben, die, wie sie in der Psychiatrie die Psychose kennzeichnen, so hier in der höheren Psychologie die Merkmale eines Prozesses angeben. Diese Konstanten sind aber beim Glauben nicht sowohl die Nichtwirklichkeit, wie Ebbinghaus meint, sondern die Unsichtbarkeit, die Nichtwahrnehmung der Objekte, wie ich schon in meiner „Psychologie des Glaubens" (Göttingen 1895) diese Unsichtbarkeit neben dem personhaften Ich als Motiv der Glaubensfunktion festsetzte. Die Unsichtbarkeit kann sich richten auf die Außenwelt und gestaltet dann den Existential-Glauben, aber richtet sich auch auf die psychische Innenwelt und gestaltet den Wahrscheinlichkeits-Glauben oder tendiert endlich auf noch ausstehende Erfahrungen, wie beim „Vertrauen" und gestaltet so den theologischen Fiducia-Glauben. Die Wirklichkeitsfrage[2]) ist beim Glauben als psychologischem Gewächs ziemlich Nebensache, und wo die primitiven Völker nach Ebbinghaus „glauben", da liegt, wie Beck feststellt, ein naives Erkennen vor (vergl. dessen Aufsatz in Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 123 S. 172 flgd.), nicht ein besonderes Glauben. Nicht auf das, was der gescheite Philosoph des 20. Jahrhunderts für wirklich wähnt, kommts an, sondern auf das, was der „Glaube" als Erfahrung behauptet; das aber ist das Unsichtbare, das auf anderen subli-

1) Vgl. dazu James, Pragmatismus, übersetzt in der Philosophisch-soziologischen Bücherei des Verlags von Dr. W. Klinkhardt in Leipzig 1908.

2) Die Wirklichkeitsfrage taucht beim Existentialglauben nicht als Zweifel, sondern grade als Gewißheit auf trotz des Mangels an wahrnehmungsmäßiger Probe.

minalen Bahnen als der Wahrnehmung in die Seele eingegangen ist.

Jene beiden Faktoren, Unsichtbarkeit und Ich, sind also die Konstanten neben der Variabilität des Glaubens, der bald als Gefühl, bald als Wille — so bei James und in gewisser Weise in Höffdings Religionsphilosophie —, bald als Urteil bei Brentano auftritt, der bekanntlich des Urteils Grundfunktion auf den Belief von Mill zurückführt und als natürliche Ordnung der drei Grundklassen die Vorstellung, das Urteil und die Liebe aufführt. Auch die Fiducia der Reformatoren muß als Glaubensart berücksichtigt werden; es ist das ohne Zweifel eine voluntaroide Form (vergl. meine „Beiträge"). All diese wechselnden Formen sind Träger jener Konstanten, die die Kontinuität des Glaubensbegriffs ermöglichen.

Die Assoziationsexperimente, die Wahrnehmungsversuche können sogleich ohne weiteres beginnen, weil hier einfache oder einfachere Bewußtseinstatsachen exakt gemessen werden. Dagegen in den höheren Zentren sind die Phänomene so verwickelt oder abstrakt, daß die Vorbereitung und Klärung, die sonst ohne weiteres das Experiment liefert, erst durch jene Feststellung der Konstanten ersetzt werden muß. Die Fragebogen- und die Aussagen-Methode der freien Bekenntnisse können mit irgend welcher Statistik kaum genügen, da die rohe, kompakte Tatsache hingenommen werden muß; Variationen der personell-differentiellen und differential-diagnostischen Phänomene mögen manches dankenswerte Resultat ergeben. Aber die eigentliche psychologische abschließende Aufgabe scheint zu sein, die Konstanten eines Vorgangs neben seinen Varianten zu prüfen und am Experiment zu bewähren und zu klären. In diesem Sinne scheints nur halbe Arbeit zu sein, etwa für die Bekehrung [1]) Kurvenschwankungen des Alters, Geschlechts, Standes in Diagrammen darzustellen; der grundlegende, so vieldeutige und psychologisch wenig gedeutete Begriff jener Geistesrevolution des Pubertätsalters oder Religionslebens wird dadurch wenig getroffen und gefördert, während grade diese Förderung wieder Direktiven für das Experiment liefern könnte und müßte.

Wie ich aus einer verdienstvollen Druck-Umfrage nach ge-

---

1) Vgl. die amerikanische Religionspsychologie, deren Verdienste Ebbinghaus zu wenig verwertet, ich hochschätze.

sicherten Methoden erfahre, will die Gesellschaft für experimentelle Psychologie diese Methoden sammeln; ich möchte nicht die Prätension erheben, etwas Neues zu bieten, was vielleicht Andere ebenso oder besser ausgeführt haben. Jedenfalls bedarf in irgend welcher Weise die Konstanten-Methode der Nachprüfung und wahrscheinlich der Verfeinerung. Was übrigens vom Glauben gilt, gilt mutatis mutandis von einer unendlichen Reihe von Psychik-Tatsachen, die ich in anderen Arbeiten angedeutet oder angegeben habe. „Hoffen" und „Wünschen" z. B. sind alles Mögliche, wie Aussagewerte, Affekte, Urteile, Strebungen, Vorstellungen mit einem Einschlag von Gefühl; aber worauf es ankommt, ist nicht nur, daß der erkenntnistheoretische Inhalt anerkannt werde und zwar beim Hoffen, etwas Nichtwirkliches möchte wirklich sein, mit einer reaktionellen Nuance von Erwartungs-Lustgefühl für das Ziel des Hoffens, beim Wünschen aber mit einem reaktionellen Lustgefühl für das Ich des Wünschens, sondern erst recht muß jener psychologische Bewußtseinsträger, der so wandelbar er ist, grade mit in Rechnung gestellt werden muß, berücksichtigt werden. Wie auch der Glaube, so durchlaufen Hoffen und Wünschen die ganze Skala seelischer Funktionen, die als Begleitvorgänge oft großen Wert haben. Aus diesen Variationen kann man als Grundprozeß herauslösen, wie beim Glauben das intellektuelle und voluntarische Motiv, so beim „Hoffen" das Vorstellen und beim oft blassen „Wünschen" das Streben; die plethysmographische Zutat deutet dabei auf den Quell des Gemüts. Das Streben selbst ist Anfang oder Vorprozeß zum Willen, der Mittel zum Zweck in Bewegung setzt; es hebt und regt sich nur, ohne zu diesen Mitteln zu greifen.

3. Tatbestand und Entstehung der Religion.

Die Betrachtung der religionspsychologischen Theorien von Ebbinghaus möge anknüpfen an das merk- und doch beherzigenswürdige Schlußwort desselben, das in der „Skizze" fehlt. Ebbinghaus stellt nämlich die Frage auf: „Ob und wie die Seele alle Schwierigkeiten (nämlich der Verquickung von Religion und Politik) durch erneute Anpassungen überwinden wird, läßt sich nicht sagen, da es ihr noch nicht gelungen ist. Vielleicht geschieht es einmal durch Ausbildung der Einsicht, als allererster und selbstverständlicher Weisheit

der Diener der Religion, daß sie, um die Religion zu erhalten, nicht Geologie, Astronomie, Biologie und am allerwenigsten Psychologie und Politik betreiben müssen, sondern Religion." Es versteht sich von selbst, daß Religion die Haupttätigkeit sein muß, und daß Anderes nur etwa im Dienste der Apologetik steht. Aber die Psychologie von der Religion ausschließen, das hieße dem Mediziner das Studium der Chemie oder überhaupt Naturwissenschaft verbieten. Das Recht der Psychologen, von der Religion zu handeln, beruht doch auf der psychologischen Qualität der Religion, nicht als ob die letztere in Psychologie aufginge, aber diese ist und bleibt die Grundlage für die Religion.

Dem Schein, als ob Religion nur Psychologie sei, d. h. der illusionistischen Auffassung der Religion hat Ebbinghaus nicht ganz entgehen können. Wenn nach der psychologischen Aera, mit der wir in der Theologie kaum angefangen haben, voraussichtlich wieder ein Zeitalter der Metaphysik, wie es sich übrigens schon jetzt in der Betonung einer allgemeinen Weltanschauung, bez. in der Philosophie kräftig regt, aufkommen wird, dann wollen wir nicht ganz in psychologischen Einseitigkeiten uns ertappen lassen. Der beste und einzige Ausweg, die Religion vor psychologischem Illusionismus zu wahren, ist aber die Scheidung der egofugalen und egopetalen Richtung; was vorliegt, ist immer nur vorläufig die egofugale Funktionengruppe der Religion; mögen diese Reaktionen irgend welchen Ungelenkheiten und Störungen unterliegen, was der wahre lebendige Gottesgeist vorher schafft, ist bei allen Ansprüchen der sog. wissenschaftlichen Untersuchung nicht wegzuleugnen [1]).

Es ist auch mißlich, mit Ebbinghaus die Biologie aus der Psychologie auszuschalten, d. h. die Psychobiologie, die bei den verschiedensten Problemen, namentlich der wenig untersuchten höheren Psychikzentren, bez. der angewandten Psychologie und unter den verschiedensten Decktiteln der Psychologie sich aufdrängt, von der Religionstheorie fernzuhalten; Ebbinghaus selbst macht ja davon Gebrauch, indem er die Religion als Anpassungserscheinung anspricht. Es ge-

1) Grade die Wissenschaft verlangt die egopetalen Tatsachen vor den egofugalen, wie wir erst empfinden, ehe wir vorstellen; beide Erscheinungsgruppen werden sich immer mehr approximativ annähern, je mehr statt der willkürlichen Phantasiekombination eine feinere und reichere Reaktion auf die Reize des Gottesgeistes antwortet. Diesen einfach leugnen, hieße die Arbeit der Theologie leichtfertig bei Seite schieben.

nügt das so wiederum nicht, wie denn der Anpassung, der Variation, stets die Konstanz entspricht, und diese letztere auch von Ebbinghaus für die Religion als Beharrungstendenz betont wird. Da erscheint die Religionstheorie eines Leuba, der auch weniger die Funktionen als deren Wirkung in Schutz und Wachstum des psychophysischen Organismus durch die Religion hervorhebt, richtiger und vollständiger. Anpassung[1]) dient doch nur dem Schutz, nicht aber dem Wachstum, das das Christentum durch die „Heiligung" sowie die anderen höheren ethischen Religionen fordern. Religion will ein Bedürfnis befriedigen, dieses kann ein Mangel sein, aber auch eine rückständige Phase des Organismus; die „Anpassung" paßt für diesen Mangel, aber nicht für den Fortgang der Entwicklung. Genauer zugesehen ist freilich die Religion nicht sowohl Anpassungserscheinung, als vielmehr Abstoßungs- und Mutationsvorgang der Biologie. Furcht wird abgestoßen oder umgewandelt, Anpassung ist das nur im allerallgemeinsten Sinne (vergl. über Mutation auch meinen Aufsatz in Zeitschr. f. Religionspsychologie 1907. Heft 1 S. 19 flg.).

Es liegt nahe, die Religion der Primitiven, bez. die Entstehung der Religion bei der psychologischen Betrachtung zu bevorzugen. Es wäre aber grade in der Religionspsychologie die Analyse des christlichen Religionslebens zunächst erwünscht. Es ist doch nur ein Vorurteil der Wissenschaft, grade in der „Entstehung" eine „Erklärung" oder das „Wesen" zu finden. Mit Wundt führt Ebbinghaus die Entstehung der Religion auf den Animismus zurück, während frühere Naturforscher in den Naturmythologien eine befriedigende Erklärung suchten. So viel ich weiß, will dagegen Jeremias wohl im Sinne älterer Kirchenlehrer die Entstehung der Religion von einer esoterischen Gruppe der wahren Gottesanbeter ableiten, während die exoterische Gruppe, das vulgus rude, mit den Aeußerungen und Aeußerlichkeiten der Mythologie sich befriedigte. Wie dies dunkle Gebiet, statt dessen man lieber die empirische Psychologie des Christentums angreife,

1) Anpassung ist der biologische Ausdruck für den traditionellen Kausalzusammenhang geworden; diese Verallgemeinerung ist bedenklich angesichts der Verwerfung, die die Adaptation des ebenso allgemeinen Mimikry-Schutzes und Schreckes erfahren hat. Anpassung darf nicht Kausalzweck, sondern direkt und unmittelbar Kausalmittel sein, wenn sich der Begriff nicht verflüchtigen soll.

sich auch klären mag, es ist festzuhalten, daß die animistische Theorie, die Alles beseelt und darum fürchtet, doch nur egofugale Anschauungen ausgestaltet, während grade nichts darüber verlautet, wie die Religion entstanden ist. Wird nicht vielleicht vom lebendigen Gott zunächst das „Bedürfnis", oder irgend ein subliminaler Zustand erregt, worauf dann die Psyche autonom reagiert? Insofern gibt etwa die Deutung der Religion als einer Suggestion bei aller übrigen Anfechtbarkeit dieser Theorie Aufschluß oder Wink.

Wenn schließlich heute man sich bemüht, Rat bei den primitiven Völkern zu holen, ja gradezu wie Wundt, die Religionspsychologie zur Völkerpsychologie umzuwandeln, dann ist noch einmal hinzuweisen, daß die Elementarformen der sog. Naturreligionen keineswegs dazu taugen, die höheren Formen des Christentums zu verstehen. Es ist wohl so, daß die naiveren Gebilde an sich leichter durchsichtig sind, aber es ist nicht zweckdienlich, von diesen aus jene höheren Gebilde zu begreifen, wie Ebbinghaus die Apostel von jenen Anfängen der Religion aus verstehen will. Ein so bedeutender Geschichtsforscher wie Lindner hat bekanntlich grade den Ausgangspunkt der höchsten Entwicklungsstufe zum Maßstab für die früheren Geschichtsdaten bestimmt. Die Religionspsychologie kann ähnlich nur von der Analyse dieser abgeschlossenen Religionsgebilde ausgehen, um so die primitiven Völker wirklich zu verstehen, eine Kontroverse, die mutatis mutandis methodologisch-erkenntnistheoretisch von der Theologie verhandelt ist (Reischle, Kaftan).

Thesen und Antithesen.

[Glaube und Wissen. Wider einige Kritiker.]

Die Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Wissen, die ich in meinem „Christlichen Glauben“ zu geben versucht habe, ist, bei freundlicher Anerkennung im ganzen, wiederholt nach der Seite hin beanstandet worden, daß ich das Recht und die Notwendigkeit einer christlichen Spekulation unterschätze. Für jetzt jedenfalls möchte ich einer eingehenden Antwort darauf mich enthalten. Etwas wesentlich Neues hätte ich nicht zu sagen, und ich habe es zu oft miterlebt, wie schwer es ist, in der öffentlichen Auseinandersetzung einander näher zu kommen, wenn gewisse Urteile einmal ausgesprochen sind. Aber darauf wenigstens darf ich hinweisen, daß ich mich von einer Reihe der erhobenen Einwände deshalb nicht getroffen fühlen kann, weil ich, was sie vertreten, weithin anerkenne, vielmehr weil die geehrten Kritiker selbst an andern Stellen ihrer Kritik bezeugen, daß ich es anerkenne. So z. B. Titius in der Theol. Rundschau 1907 S. 458 f. verglichen mit 378 f. Was dann noch übrig bleibt, bezieht sich auf die prinzipielle Frage nach der Leistungsfähigkeit der theoretischen Vernunft, des „zwingenden Wissens“, wie ich, um auch für Nichtgelehrte verständlich zu sein, sagte. In dieser Frage bin ich allerdings überzeugt, daß die Wahrheit im großen und ganzen, bei aller ihrer Verschiedenheit im einzelnen, auf seiten Kaftans, Herrmanns, Reischles, Fr. Traubs, liegt, so lange man auf der andern Seite über allgemeine Versprechungen nicht hinauskommt oder Sätze aufstellt, welche jene, wie ich, gar nicht leugnen, aber eben für unbestimmt und deswegen wissenschaftlich gefahrvoll ansehen müssen.

Es ist wohl manchem unter uns, der diese Kontroverse verfolgt, die interessante Parallele aufgefallen, die auf rein philo-

sophischem Gebiet in der Kultur der Gegenwart I, 6 W. Dilthey (Wesen der Philosophie) und Fr. Paulsen (Die Zukunftsaufgaben der Philosophie) in einem und demselben Bande darbieten. Was Dilthey a. a. O. S. 60 f. über die Unlösbarkeit der metaphysischen Aufgaben sagt, wird manchem unter uns dankenswert sein, weil es das gute Gewissen stärkt, das Unlösbare nun nicht doch zu behandeln, als wäre es lösbar. Nichtsdestoweniger ist dort die berechtigte, ja notwendige Betonung der Einheit unsres geistigen Lebens in jenen Ausführungen völlig vorbehalten. Naturgemäß tritt die letztere Aufgabe in einer Glaubenslehre zurück, weil darin, wenn sie anders Darstellung des christlichen Glaubens ist, die im Heilsglauben erreichbare letzte Gewißheit über das letzte Geheimnis alles beherrscht.

Damit hängt dann zusammen, daß wir uns, und hier gehört Kähler wie Wendt zu den Obigen, die Verwertung der Offenbarung als Glaubensgrundes nicht nehmen lassen können, wenn man uns nicht eine genau ausgeführte und genau begründete Gegenanschauung bietet, sondern immer nur versichert, daß man „über die subjektive Erfahrung doch nicht hinauskommen", höchstens am Glauben anderer sich aufrichten könne. Das ist doch wohl ebensowenig sachgemäß, als wenn umgekehrt Grützmacher mir entgegengehalten hat, daß „die sich wirksam erweisende Selbstbekundung Gottes" das Gegenteil objektiver Offenbarung sei. Um was es mir und anderen zu tun ist, das ist immer tieferes und klareres Verständnis des Schleiermacherworts: „die wirksame, d. h. auf, eine bestimmte Art affizierende Erscheinung Christi ist die wahre Offenbarung und das Objektive" (Briefe 4, 335). Es war mir besonders erfreulich, wie Th. Steinmann, in Religion u. Kultur II, 1 für die objektive Bedeutung der Offenbarung eintritt, in einem Zusammenhang, in dem der volle Nachdruck der Betrachtung auf die subjektive Vergegenwärtigung dieser objektiven Größe fällt.

Th. Häring.

[Die Religion und das Allgemeingültige. Zur Verständigung mit Sulze.]

In den „Protestantischen Monatsblättern" (1907 S. 366) hat E. Sulze meine Ausführungen über die Religion und ihr Verhältnis zu der Erkenntnis des Allgemeingültigen besprochen. Er sagt, es unterliege keinem Zweifel, daß man auf dem von mir gezeigten Wege fromm und ein Christ werden könne. Aber er findet doch in der Art, wie ich den in dem religiösen Erlebnis gewonnenen geistigen Besitz behaupten wolle, eine Gewaltsamkeit, unter der auch der Inhalt dieses Besitzes zu leiden habe. Ich bezahlte die religiöse Ueberzeugung mit einem Zwiespalt zwischen Kopf und Herz, der sachlich nicht begründet und deshalb auf die Dauer unerträglich sei. Er dagegen meint, die spekulativen Theisten des vorigen Jahrhunderts hätten einen unschätzbaren Anfang gemacht, durch „wissenschaftliche Gotteserkenntnis" jenen Zwiespalt zu überwinden. Die Religion werde dadurch zwar nicht begründet, wohl aber vertieft und bereichert. Der Glaube dürfe es als Gewinn schätzen, wenn ihm gezeigt wird, daß die wissenschaftlich erkennbare Wirklichkeit ihm entspricht.

Hier meine Antwort, soweit sie in der hier gebotenen Kürze möglich ist. Ich wüßte nicht, wie die Religion sich gegen den Gedanken einer Einheitlichkeit des geistigen Lebens auflehnen sollte. Denn eine solche Einheitlichkeit im Menschen zu schaffen, ist ihre Aufgabe. Aber eben weil es ihre Aufgabe ist, wird sie nicht zugeben, daß die Wissenschaft dasselbe leiste. Die Wissenschaft wird das auch gar nicht beanspruchen, falls sie nicht im Grunde ein Erzeugnis der Religion ist, das seine Herkunft nicht verraten will. Ernste Wissenschaft hat es mit dem Wirklichen zu tun, das jedem für Beweise zugänglichen Menschen gezeigt werden kann. Diese Möglichkeit hört für uns da auf, wo wir den Gegenstand nicht mehr als ein Erzeugnis des Denkens verstehen können. Wenn wir uns ernstlich mit ihm beschäftigen, kommen wir bald an diese Grenze. Wir müssen uns dann vorläufig mit unsicheren Vorstellungen begnügen. Die wissenschaftliche Arbeit bewegt sich beständig durch solche Auffassungen des Wirklichen, die noch keines Beweises fähig sind, und sucht sie beständig zu überwinden. Aber etwas ganz Anderes als dieses Chaos und die ihm abgerungene Wirklichkeit nachweisbarer Dinge hat jeder von uns in der Vorstellung von einem eigenen Leben vor Augen. Wir wissen alle von einander, daß

wir in diese Vorstellung unser Dasein fassen. Aber eine erweisbare Wirklichkeit ist dieses eigene Leben nicht. Es läßt sich wissenschaftlich verstehen, daß sich der Mensch, der zum Bewußtsein eines Wollens erwacht, sich die Aufgabe eines Selbst oder einer Einheitlichkeit seiner Zwecke stellen muß. Denn erst in der Richtung darauf wird das Wollen ein wahrhaftiges Wollen. Aber mit der Vorstellung eines Selbst, das wir gegenwärtig besitzen, läßt sich wissenschaftlich nichts anfangen. Damit finden wir offenbar unter den Wirklichkeiten keinen Platz, die sich erweisen lassen, weil sie mit anderen verknüpft und in der Einheit des Gesetzmäßigen zusammengefaßt sind. Daß hier also die Wissenschaft aufhört, versteht sich von selbst. Bemerken wir den Zwiespalt zwischen der nachweisbaren Wirklichkeit, die wir Welt nennen, und unserer Vorstellung eines eigenen Lebens, so können wir darin nicht mehr ein Problem sehen, das der wissenschaftlichen Arbeit ein, wenn auch unendlich fernes Ziel bezeichnete. Wir können nicht in Aussicht nehmen, daß die Vorstellung eines gegenwärtig existierenden Selbst jemals wissenschaftlich gerechtfertigt werden könnte. Sie spricht ja das Gegenteil dessen aus, was für die Wissenschaft Wirklichkeit bedeutet. Denn den Gedanken, daß wir durch die gesetzmäßige Verknüpfung mit Anderem wirklich sind, weisen wir damit ab, daß wir uns als ein Selbst von allem Andern lösen.

Aber wenn wir nun auch einen Rechtstitel für unsere Behauptung eines Selbst in der Wissenschaft nicht finden können, so wird doch dadurch diese Behauptung nicht aufgelöst. Die Vorstellung eines eigenen Lebens waltet auch in dem sittlichen Willen. Sie wird grade dann mit unserm Lebensblut erfüllt, wenn wir in dem Dienst an einer Sache uns selbst vergessen. Denn das geschieht nur da, wo wir willig dienen, wo wir selbst die Sache uns zur Aufgabe machen, wo also in unserm Dienen das Selbst sich behauptet und sich nährt. Es gibt nur ein Mittel, das Bewußtsein eines eigenen Lebens in uns zu entkräften. Wir wenden es an, wenn wir, anstatt unsere Kräfte in der Arbeit für ein selbstgewähltes Ziel zu sammeln und zu opfern, absichtlich an uns selbst denken und in der Sorge für uns unsere Existenz zersplittern. Dann ist das Bewußtsein eines eigenen Lebens oder eines Selbst notwendig kraftlos, weil es durch die eigene Haltung beständig widerlegt wird. Es erlischt niemals ganz, so lange wir als Menschen leben. Aber je kraftloser es wird, desto weniger

kann in ihm der wirkliche Inhalt eines menschlichen Lebens aufquellen. Die Erlebnisse, in denen wir unsere Beziehungen zu der unendlichen Wirklichkeit, in die unsere Existenz verflochten ist, zu zu unserm Eigentum machen, erklingen immer seltener in einer Seele, die nicht in Wahrheit sein will, was sie doch beständig zu sein behauptet, ein selbständiges Wesen. Schließlich bleibt als letzte Spur eines Selbst doch noch das sinnliche Entbehren und Genießen und das Gefühl der Unerträglichkeit eines Menschenlebens, das keinen andern Inhalt gewinnen konnte.

Darüber hilft uns keine Wissenschaft hinweg; als eine objektive Tatsache ist das Selbst nicht zu erfassen. Der Ausweg aus diesem Nichtleben- und Nichtsterbenkönnen kann darin allein liegen, daß wir die Behauptung eines Selbst wenigstens für uns zur Wahrheit machen wollen. Wer das nicht will, wird auch die gesunde Kraft eines eigenen Lebens nicht finden. Es wird keinem geschenkt, der sich nicht trotz allem, was sich dawider legt, als ein Selbst zu betätigen sucht. Sulze sagt: „wir können gar nichts aufbringen". Als religiöses Urteil ist das richtig. Die Religion trägt den Todeskeim in sich, wenn sie nicht jede Spur von Synergismus in sich vertilgen kann. Aber Sulze verkennt doch sicherlich nicht, daß in der Religion die entgegengesetzte Auffassung ebenso berechtigt ist. Der Fromme, der alles der Gnade Gottes zu verdanken bekennt, richtet dennoch an sich die Mahnung, daß alles auf das ankommt, was er selbst aufbringt. In seinen eigenen Entscheidungen vollzieht sich die Rettung durch die Gnade Gottes. Es gibt in der Religion keine Anstrengung des Menschen, die nicht zugleich als Gabe Gottes erlebt würde, und keine Gabe Gottes, die nicht völlig anschaulich wäre als eigene Tat des Menschen. Die Vergebung Gottes ist für jeden, der sie empfängt, eine wunderbare Gabe, in der das vorher als unmöglich Erkannte wirklich wird. Aber sie vollzieht sich allein in der bewußten freien Hingabe an die Güte des Heiligen. Und wollte man nun die erfahrene Güte Gottes als etwas absolut Gegebenes fixieren, so würde man bald dessen inne werden, daß auch sie nur dem Menschen eine Wirklichkeit wird, der in freier Entscheidung sich einer persönlichen Macht ganz unterwerfen will. Indem ich mich gegen das gründliche Mißverständnis Cohens wendete, der in der Religion immer eine Gefahr für die Reinheit oder Selbständigkeit des Willens sieht, schrieb ich (in dieser Zeitschrift 1907 S. 188) die

Worte: „es ist sehr wohl möglich, daß sich mit der Religion die Sittlichkeit verbinden kann, ohne daß der Gedanke Gottes die Selbständigkeit des Menschen aufzuheben braucht". Sulze sieht nun leider in jenem Satze, in dem ich eine von mir abgelehnte Auffassung berühre, den reinen Ausdruck meiner eigenen. In allem aber, was er dann dagegen sagt, kann natürlich er auf meinen Beifall rechnen. Ich begegne darin durchaus meiner eigenen Auffassung. Neben dem Satze, daß die Religion Erlösung des Menschen aus sittlicher Ohnmacht ist, vertritt er auch den andern ebenso wichtigen, daß der innere Vorgang der Religion ganz und gar ein eigenes Ringen nach innerer Selbständigkeit ist.

Wenn aber Sulze so in der wirklichen Religion Abhängigkeit und Freiheit geeint sieht, so mußte er mir auch darin zustimmen, daß solche Religion nicht anders entstehen kann als in dem reinen Vertrauen, das ein uns gewinnendes und dadurch bezwingendes persönliches Leben in uns schafft. Denn nur in einem solchen Vorgang wissen wir uns frei und abhängig zugleich. Wenn wir das erleben, kann uns deutlich werden, auf welche Weise allein die Schicksalsfrage des Menschen gelöst wird, wie nämlich wir in der Welt lebende Wesen die Kraft innerer Selbständigkeit gewinnen können. Nach einer Befreiung durch ein solches Erlebnis blicken wir aus, wenn die Frage nach der Wahrheit unseres inneren Lebens in uns erwacht. Das Bewußtsein, daß es unsere Pflicht ist, so zu fragen und zu suchen, ist der Weg zur Religion oder zu wahrhaftigem Menschenleben. Erst wenn wir diesen Weg gehen wollen, sind wir in der Lage, uns für Jesus Christus entscheiden zu können. Vorher fehlt uns der Blick dafür, daß er der Ueberwinder ist. Es an ihm oder an Andern erleben, daß man der Macht begegnet, der man sich in freier Hingabe ganz unterworfen sieht, heißt Religion haben. Wer aber Religion so versteht, wird schließlich an Jesus nur vorbeigehen können, wenn er ihn nicht kennt. Aber die meisten unter uns gehen deshalb an ihm vorbei, weil sie sich überhaupt nicht klar machen, daß sie eines solchen Erlebnisses bedürfen, damit das Bewußtsein eines eigenen Lebens in ihnen Kraft und Wahrheit gewinne, und sie in dem Verkehr mit der wirklichen Welt innerlich reich werden.

Sulze gibt nun im allgemeinen zu, daß die Religion in einem Erlebnis entstehe, aber zugleich erklärt er, daß eine wissenschaftliche Begründung der Gotteserkenntnis notwendig sei. Daß

die beiden Urteile sich widersprechen ergibt sich aus folgendem. Ein Mensch, der Gott erkennt, oder dem Gott eine Wirklichkeit wird, hat ebendamit Religion. Soll nun Religion in einem Erlebnis entstehen, so heißt das doch, daß ihre Erkenntnis Gottes nicht auf Gedanken beruht, die sich als allgemeingültig durchsetzen können, sondern auf einem inneren Vorgang, den der einzelne Mensch nur für sich allein hat. Er kann Andern diese Erfahrung nicht mitteilen, sie kann aber auch ihm nicht durch irgend eine noch so wuchtige Allgemeinheit ersetzt werden. Die Forderung einer wissenschaftlichen Gotteserkenntnis bedeutet aber doch ohne Zweifel, daß uns durch allgemeingültige Gedanken die Wirklichkeit Gottes erschlossen werde. Beides zusammen zu behaupten, ist also unmöglich.

Wie Sulze sich diese wissenschaftliche Begründung der Gotteserkenntnis denkt, ist mir nicht ganz deutlich. Aber ein Hinweis auf sein Ziel liegt darin, daß er sich auf das „Apriori" beruft, das alle Wirklichkeit beherrsche und auch in dem Sittengesetz sich ausspreche. Wenn er hierbei bemerkt, daß ich diesem Apriori durchaus entgehen wolle, oder daß es mir so peinlich sei, so habe ich doch noch nie ein Hehl daraus gemacht, daß ich das wissenschaftliche Verständnis der sittlichen Erkenntnis sowohl wie der Wissenschaft Kant zu verdanken glaube. Dann versteht es sich doch wohl von selbst, daß ich beide im Apriori begründet denke, das heißt sie nicht von vermeintlichen Erfahrungen ableite, sondern als reine Erzeugnisse des Denkens zu verstehen meine. Aber es ist mir allerdings peinlich, wenn neuerdings Theologen häufig von einem Apriori der Religion reden. Denn schon wegen der Dunkelheit und Berühmtheit des Wortes haben sie damit bei vielen Erfolg und vermehren die Verwirrung. Richtig verstanden würde jene Redeweise doch bedeuten, daß die Vernunft, indem sie durch die von ihr erzeugten Gedanken, in dem Chaos unserer geistigen Zustände Ordnung schafft, auch die Religion gestaltet. In der Tat scheint Sulze nach einer Bemerkung S. 368 dies im Auge zu haben. Bei andern Theologen muß man leider darauf gefaßt sein, daß sie unter ihrem „Apriori der Religion" eine Naturgabe des Menschen verstehen, also auf thomistische Gedanken hinauskommen. Aber wenn Sulze wirklich sagen zu können meint, daß die Religion ihren Grund in der Vernunft hat, die dem Chaos ein Ende macht, so mußte er sich auch entschließen, die Vorstel-

lung abzustoßen, daß sie einem Erlebnis entspringe. Denn mit dieser von mir vertretenen Vorstellung wird doch behauptet, daß zwar vielleicht die Frage nach einem solchen Erlebnis eine sittliche Pflicht sein, also in dem Allgemeingültigen begründet sein könne, daß aber die Religion selbst in ihrer Wirklichkeit nicht allgemeingültig sein könne, sondern dem Einzelnen angehöre.

Aus der Unsicherheit darüber, was denn überhaupt wahrhaftige Religion und christlicher Glaube sei, müssen wir herauskommen. Das vor allem sind wir unserm Volke schuldig. Auch ein Verständnis der heiligen Schrift und eine Leitung durch ihr Wort ist nur in dem Maße möglich, als man auffaßt, welche Religion in ihr sich emporkämpft. Wird diese Hauptsache nicht erfaßt, so kann alle Begeisterung und Treue für die heilige Schrift die Gemeinde nicht vor der sittlichen Verworrenheit schützen, die einem gesetzlichen Schriftgebrauch ebenso anhaftet, wie der Mystik.

W. Herrmann.



Warum kennt die evangelische Kirche keine Lehre von der Erlösung im engeren Sinn? Und wie läßt sich diesem Mangel abhelfen?

Von

D. **Julius Kaftan** in Berlin.

Vorbemerkung: Dieser Aufsatz ist aus Vorlesungen entstanden, die ich vor einigen Jahren bei einem Berliner Ferienkurs gehalten habe. Daß die Auseinandersetzung ursprünglich als Rede gedacht und niedergeschrieben worden ist, verrät der lebhafte Ton: ich habe ihn für den Druck ermäßigt, legte aber keinen Wert darauf, ihn ganz zu verwischen. Sachlich unterscheidet sich der Aufsatz von den zu Grunde liegenden Vorlesungen durch erhebliche Kürzungen im ersten Kapitel. Meine Schrift über Jesus und Paulus lag damals noch nicht gedruckt vor. Manches aus ihr war in die biblischen Erörterungen der Vorlesung übergegangen, was jetzt nicht nochmals gedruckt zu werden braucht.

Die evangelische Kirche hat und kennt keine Lehre von der Erlösung. Das ist ein wesentlicher und eigentlicher Mangel. Man spürt ihn in der Ordnung unsrer Lehre, in Predigt, Unterricht und Praxis. Daher es wohl der Mühe wert ist, zu fragen, welche Gründe es hat, und darüber nachzudenken, ob und wie man diesem Mangel abhelfen kann. — Das etwa sind die Gedanken, die ich hier ausführen will.

Allerdings bedarf der Satz der Einschränkungen. Natürlich — nicht in jedem Sinn ist es gemeint, daß wir keine Lehre von der Erlösung haben. In einem ganz bestimmten engeren Sinn ist es gemeint. Von diesen Einschränkungen soll gleich, um der näheren Bestimmung des Themas willen, die Rede sein.

Mit vollem Bedacht habe ich trotzdem den Satz an die Spitze gestellt: Die evangelische Kirche hat keine Lehre von der Erlösung. Nicht um etwas Auffallendes zu sagen und damit die Aufmerksamkeit auf eine kleine dogmatische Liebhaberei zu lenken. Nein, nach meinem Verständnis ist hier eine Lücke vorhanden, deren Ausfüllung eine Bereicherung nicht bloß, sondern auch eine Gesundung unsrer Lehrverhältnisse in Theologie und Kirche bedeuten würde. Mein Absehen ist es vor allem, die Aufmerksamkeit in diese Richtung zu lenken. Die evangelische Kirche hat und kennt keine Lehre von der Erlösung.

Und nun zu den Einschränkungen! Schleiermacher hat das eigentümliche Wesen des Christentums mittelst des Begriffs der Erlösung verdeutlicht. Das Christentum ist die Religion, in der alles bezogen ist auf die durch Jesum von Nazareth vollzogene Erlösung. Von daher datiert es, daß dies Wort unter uns in einem umfassenden Sinn gebraucht wird. Wir sagen vom Herrn, daß er unser Erlöser sei. Wir fassen, was er uns gebracht hat, in diesem Wort von der Erlösung zusammen. Nimmt man das Wort nun so, in diesem allgemeinen Sinn, dann kann und dann darf es natürlich nicht heißen, die evangelische Kirche kenne keine Lehre von der Erlösung. Es würde ja dann so viel bedeuten wie, daß unsere Lehre das eigentümliche Wesen des Christentums verleugnete. Statt dessen wissen wir und zweifeln nicht, daß sie es klarer und besser zum Ausdruck bringt, als die Lehrformen der anderen Kirchen.

Weiter aber: das Wort Erlösung ist formaler Natur. Damit es seinen vollen Sinn habe, muß dabei stehn, wovon wir erlöst sind. Irgendwie wird das eine Fessel sein, ein Druck, ein Uebel, unter dem wir leiden. Kein Uebel aber ist größer als die Schuld. Nichts verlangt die Seele, wenn sie offene Ohren für Gottes Wort gewonnen hat, dringender als die Befreiung von dieser Fessel. Und das danken wir dem Herrn Christus zuerst und vor allem, daß er uns hiervon erlöst hat. Wir sagen gewöhnlich: er hat uns die Vergebung der Sünden gebracht, oder, was dasselbe ist, Gerechtigkeit vor Gott, oder nochmals das Gleiche mit einem andern Wort: Versöhnung und Friede mit

Gott. Wir können es aber auch mittelst des Begriffs der Erlösung ausdrücken wie oben geschah: Erlösung vom Bann der Schuld, von bösem Gewissen und Unfrieden der Seele. Viele meinen, das sei der einzige Sinn, den das Wort Erlösung für uns Christen habe. Weil das Christentum die ethische Religion sei, so gewinne der Terminus der Erlösung in ihr einen entsprechenden Sinn, und anders hätten wir Christen nicht von ihr zu reden. Versteht mans nun so, dann gilt erst recht nicht, daß die evangelische Kirche keine Lehre von der Erlösung hat. Dann muß es vielmehr heißen — ich brauche es nicht näher auszuführen — eine solche Lehre sei stets der Mittelpunkt aller evangelischen Lehrverkündigung gewesen.

Um nun hiergegen abzugrenzen, was ich meine, und meinen Satz entsprechend einzuschränken, habe ich in der Fassung des Themas hinzugefügt: im engeren Sinn. Die evangelische Kirche hat keine Lehre von der Erlösung im engeren Sinn. Aber was heißt denn das? Welche Erlösung, die Erlösung wovon ist da gemeint? Und mit welchem Recht wird diese Erlösung hier als die Erlösung im eigentlichen und engeren Sinn bezeichnet?

Nun, gemeint ist die Erlösung von der Welt. Wir haben heute einen größeren Ueberblick über das religiöse Leben der Menschheit gewonnen, einen größeren meine ich, als die alten Lehrer hatten. Wir haben erkannt, daß es auch außerhalb des Christentums, sei es nun wirklich oder vermeintlich, etwas wie Erlösung gibt. Es hat sich uns daraus in der Gruppierung der Religionen die Anordnung ergeben, daß wir die höchste Stufe des religiösen Lebens, die der geistigen Religionen, auch wohl als die der Erlösungsreligionen bezeichnen.

Und das hat guten Grund in der Sache. Alle Religion beruht darauf, daß der Mensch von Gott zu Gott geschaffen ist. Da vollendet sich die Religion, wo sie zum Verlangen der Seele nach Gott wird, Leben und Seligkeit nicht in irgend etwas, was Gott gibt, sondern in Gott selbst gesucht wird. Wer aber das erlebt, dem ist die Welt nichts mehr und Gott alles. Es ist daher das am meisten charakteristische Merkmal solcher, eben geistiger Religion, daß sie über die Welt erhebt, von ihr befreit, aus ihr er-

löst, eben nämlich durch die Einheit mit Gott, die Gemeinschaft mit ihm. Erlösungsreligionen nennen wir daher alle die, in denen dies Ziel aller Religion erkannt und erstrebt, erreicht oder doch gesucht wird. Und darum ist dies der eigentliche Gedanke von der Erlösung: Erlösung von der Welt. Sie ist die Erlösung im engeren Sinn. Und eben eine Lehre hiervon hat und kennt die evangelische Kirche nicht.

Was ich jetzt von den Erlösungsreligionen sagte, könnte den Eindruck wecken, als wären diese einander alle innerlich gleich, die Unterschiede nur zufällig, da sie den eigentlichen Kern unberührt ließen. Tatsächlich jedoch verhält es sich nicht so und ist das daher auch nicht meine Meinung gewesen. Das Christentum unterscheidet sich vielmehr innerlich sehr bestimmt von andern Erlösungsreligionen dadurch, daß es andererseits den Menschen, den Christen an die Welt bindet.

Die Welt ist Gottes Schöpfung. Sie hat einen positiven Wert. Es gibt eine Aufgabe in ihr zu lösen. Und die Arbeit an dieser Aufgabe hat ewige Bedeutung, ist unerläßliche Bedingung des ewigen Lebens in Gott. Oder dies alles kurz zusammengefaßt: das Christentum ist die sittliche Religion, d. h. sie nimmt die einfachen sittlichen Pflichten des täglichen Lebens mit in die Religion hinein und sagt: nur in der Erziehung und durch die Erziehung zum Guten kommen wir zu Gott. Weshalb ihr ebenso wesentlich ist eine ethische, der Welt zugewandte Seite wie die andere mystische der Welt abgekehrte, nur Gott zugewandte Seite, die sie mit den andern Erlösungsreligionen gemein hat.

Eben darum werden es manche nur mit Kopfschütteln lesen, wenn behauptet wird, auch im Christentum bleibe es bei dem Grundgedanken der Erlösungsreligionen, welcher laute: Erlösung von der Welt[1])! Ja, wenn es hieße: von der Sünde, von der Macht der Sünde — dann würden sie gern beipflichten. Aber Erlösung von der Welt? Man liebt es statt dessen die Welt-

1) Nichts ist einmütiger bemängelt worden, als was ich in dem Schlußwort der Schrift „Jesus und Paulus" über dies Thema ausgeführt habe.

offenheit des Christentums zu rühmen, des protestantischen Christentums vor allem und hier wieder namentlich seiner lutherischen Form. Die reformierte Kirche soll ängstlicher und gebundener darin sein, meinen manche Lutheraner und halten das für einen Mangel. Weshalb ja auch die reformierte Kirche der Boden der Sektenbildung sei, und der Pietismus aus ihr in das freiere, mehr weltoffene lutherische Christentum eingedrungen sei.

Nun liegt es mir sehr fern, den ethischen Charakter des Christentums verleugnen oder auch nur irgendwie in die zweite Linie rücken zu wollen. Es ist die Aufgabe, um die es sich in den verschiedenen großen kirchlichen Formen des Christentums immer gehandelt hat, das mystische und ethische Element des Christentums mit einander zu verbinden. Die Art, wie die Frage hiernach beantwortet wird, prägt jeder von ihnen ihren besonderen Charakter auf. Das Gleichgewicht zwischen diesen beiden gleich wesentlichen Elementen der christlichen Frömmigkeit herzustellen, darum wird es sich in der Kirche wie für den Einzelnen letztlich immer handeln. Aber nicht soll das Eine auf Kosten des Andern hervorgekehrt und wohl gar für das Ganze oder doch für den Grundgedanken genommen werden.

Das geschieht jedoch, wenn verkannt wird, daß das Christentum Erlösungsreligion im eigentlichen und engeren Sinn ist. Das soll jedoch nicht geschehen. Es soll über dem ethischen Charakter des Christentums nicht vernachlässigt werden, daß die Erlösung von der Welt die alles Andere, auch das Ethische bedingende und beherrschende Seele der christlichen Frömmigkeit ist. Und deshalb ist es ein Mangel, der als solcher erkannt werden soll, daß die evangelische Kirche keine Lehre von der Erlösung hat, eben nicht von der Erlösung im engeren Sinn als Erlösung von der Welt.

Eine solche Lehre hat und kennt sie nicht. Nicht als wenn der Gedanke uns überhaupt fehlte! Das ist ja doch auch ganz unmöglich. Das Wort Gottes ist für uns die Quelle alles Glaubens und Lebens. Evangelische Frömmigkeit besteht nur in der Wechselwirkung mit der Schrift, vor allem mit dem Neuen Testament. Daher in der evangelischen Frömmigkeit die Erlösung von

der Welt sich auf unmeßbare Weise immer irgendwie geltend macht, geltend machen muß. Wir brauchen nur unsere Gesangbücher aufzuschlagen, um uns davon zu überzeugen. Ebenso zieht es sich durch die asketische Literatur hindurch. Im Pietismus war es der treibende Gedanke, das Verhältnis des evangelischen Christen zur Welt anders zu regeln, als es in der weltförmig gewordenen Orthodoxie geschah. Also der Gedanke hat der evangelischen Christenheit nicht überhaupt gefehlt. Aber eine *Lehre* von der Erlösung im engeren Sinn hat und kennt die evangelische Kirche nicht.

Die Erlösung nämlich, von der wir wissen, ist Gottes Werk. Das gehört wieder zu den unveräußerlichen Eigentümlichkeiten des Christentums, daß wir nicht in uns und dem, was wir erleben, den Schwerpunkt der Frömmigkeit suchen, sondern in Gott und dem, was er uns gegeben hat. M. a. W. alles ist im Christentum immer auf die Offenbarung Gottes bezogen. *Die* ist die wirksame Macht. Dahinter steht der ewige Gott. Sein Werk an den Menschen erstreckt sich von da durch die Jahrhunderte, durch die Jahrtausende, heute so wirksam, lebendig und gegenwärtig wie am Anfang. Ein Werk Gottes ist die Erlösung, eben ein Werk des Gottes, der sich in Jesus Christus offenbart hat, also ein Werk Gottes durch Christum. Die Erlösung von der Welt, von der es eine Lehre, eine christliche, eine evangelische Lehre geben könnte und sollte, müßte in ihrem Grundgedanken so gefaßt sein: *Gott hat uns durch Jesus Christus von der Welt erlöst.*

Man braucht aber den Grundgedanken einer solchen möglichen Lehre nur in dieser Weise näher zu bestimmen, um inne zu werden, daß wir eine solche Lehre nicht kennen und nicht haben. Oder wo gäbe es einen Abschnitt bei den alten Lehrern, der dieses Thema verhandelte? Vieles, was daran anklingt, natürlich, aber eine eigentliche und ausgeführte Lehre nicht. Und wo gibt es in der neueren Theologie einen Dogmatiker, der da lehrte: Das Werk Gottes in Christo ist vor allem dies, daß er uns von der Welt erlöst hat?

Mir ist keiner bekannt. D. h. meine eigne Dogmatik, die

ja auch im Druck vorliegt, nehme ich dabei natürlich aus. Das versteht sich von selbst. Wenn ich über diese Sache so denke, wie ich es jetzt aussprach, so werde ich natürlich den Versuch machen, die Lehre in der Dogmatik entsprechend zu gestalten. Aber abgesehen davon gilt, daß es niemand tut. Und deshalb urteile ich, muß ich urteilen: die Lücke klafft nach wie vor; wir kennen und haben keine Lehre von der Erlösung im engeren Sinn.

Und nun möchte ich nochmals betonen: es handelt sich dabei nicht um eine dogmatische Subtilität. Nicht darum, das „System“ etwas anders aufzubauen, die Begriffe etwas anders zu ordnen oder neue Worte einzuführen. Es steckt ja leider in unserer Dogmatik oder überhaupt in unserer systematischen Theologie ein starkes Element dieser Art. In der Aufgabe selber liegt etwas, was dazu verführt. Wir suchen und finden keine neue Erkenntnis, wie sonst in der Wissenschaft geschieht. Es handelt sich um eine gegebene Wahrheit. Da wird es denn leicht in seiner Bedeutung überschätzt, daß man diese gegebene Wahrheit so oder ein wenig anders gestalten und vortragen kann. Hieraus erkläre ich mir das große Gewicht, das vielfach in dogmatischen Diskussionen auf das formale Element gelegt wird. An meinem Teil jedoch gebe ich auf das alles nichts oder doch nicht viel. Es kann das leicht zu mehr oder minder geistreichem Gedankenspiel werden. Etwas ganz andres scheint mir die Hauptsache zu sein. Worum es sich in der systematischen Theologie handelt, ist das bleibende Wesen des Christentums. Fragen der Dogmatik, die es sich lohnt zu diskutieren, sind stets Fragen, die die Regelung der Frömmigkeit und der kirchlichen Verkündigung betreffen. Darum eben Fragen vom größten Gewicht für jeden nachdenkenden Christen, für den Theologen und Diener der Kirche zumal, der nicht bloß auf sich selber zu sehen, sondern auch Andere zu leiten hat.

Sage ich daher: die evangelische Kirche hat keine Lehre von der Erlösung im engeren Sinn, hier ist eine Lücke vorhanden — so meine ich damit einen wirklichen Mangel in unserer kirchlichen Praxis. Sonst würde ich das Thema überhaupt nicht stellen,

die Frage gar nicht aufwerfen. In diesem Sinn soll hier darüber verhandelt werden. Daß es nichtsdestoweniger eine objektive Frage ist, in der man mit Gründen pro und contra argumentieren kann, das muß die Ausführung selber zeigen. Nicht minder das Andere, daß wir den Boden der wissenschaftlichen Erörterung nicht verlassen, weil die Frage ein so großes praktisches Gewicht hat. Alle Mittel subtiler wissenschaftlicher Arbeit finden hier Spielraum. Das ist ja gerade das Wesen der Dogmatik, daß sie diese Themata, die für alles, was Frömmigkeit heißt, von grundlegender Bedeutung sind, in objektiv-wissenschaftlicher Weise erörtert. Darauf gründet sich der Anspruch der in ihr sich zusammenfassenden theologischen Arbeit, regelnd in das Leben der Kirche einzugreifen.

Ein Wort endlich noch über den Gang der Erörterung und d. h. über die Einteilung dessen, was ich vortragen will. Allererst wird es sich darum handeln müssen, zu zeigen, daß der Gedanke der Erlösung von der Welt wirklich der Grundgedanke auch des Christentums ist. Das habe ich bisher behauptet und vorausgesetzt. Aber bloßes Behaupten tut es freilich nicht. Es muß nachgewiesen werden am Neuen Testament. Und das muß das Erste sein. Denn damit gewinnt alles Weitere erst seine Grundlage. Dann werden wir zweitens zu erwägen haben, weshalb die evangelische Kirche keine Lehre von der Erlösung im engeren Sinn hat. Es wird das nicht ein willkürliches Versäumnis sein, sondern große geschichtliche Komplikationen werden dabei zugrunde liegen. Von selbst wird sich hieran drittens die Frage knüpfen, ob dieser Mangel nicht ein notwendiges Ergebnis göttlicher Führung ist, so daß es in Wahrheit gar kein Mangel wäre, d. h. ich muß zeigen, daß es nicht so ist, daß es sich wirklich um einen tiefgreifenden Mangel handelt, der Abhilfe fordert. Endlich viertens werden die Bedingungen der Abhilfe zu erörtern sein und die Folgerungen, die sich aus dieser Korrektur ergeben müßten.

Erstes Kapitel: Die Erlösung von der Welt der Grundgedanke des Christentums.

Religionsgeschichte — so lautet das am weitesten verbreitete Stichwort heutiger Theologie. Und das ist nicht von ungefähr so gekommen. Der Blick hat sich geweitet — ich erwähnte es schon — es sind Religionen in unsern Gesichtskreis getreten, die früher gar nicht oder nur oberflächlich bekannt waren. Mit dem alten Schema: Christentum, Judentum, Heidentum reicht heute niemand mehr aus. Was früher einfach Heidentum hieß, hat sich als eine reiche Fülle von Religionen erschlossen, auch solchen von geistiger Bedeutung und innerer Spannkraft. Wir können sie nicht schlechtweg verurteilend als Heidentum in den Winkel schieben. Wir müssen uns mit ihnen auseinandersetzen, müssen auch manches in ihnen anerkennen, dürfen uns nicht verhehlen, daß zwischen der christlichen und den außerchristlichen Religionen Berührungspunkte vorhanden sind, von denen man früher nichts wußte. Daher das Stichwort Religionsgeschichte! Daher die Forderung, die theologischen Probleme religionsgeschichtlich zu bearbeiten!

Daß nun hierin eine große Wahrheit liegt, bezweifle ich nicht. Und nicht um die Mode mitzumachen urteile ich so. Vor 27 Jahren, als es noch gar nicht Mode war, habe ich in meinem Buch über das Wesen der christlichen Religion schon den Standpunkt vertreten, daß nur auf dem Boden der Religionsgeschichte eine objektive Verständigung über das Wesen der Religion und weiter des Christentums zu erreichen sei. Und das ist heute nach wie vor meine Meinung. Hier betone ich es, weil es die Religionsgeschichte ist, die mir die Augen dafür geöffnet hat, daß im Christentum wie in andern Erlösungsreligionen die Erlösung von der Welt der Haupt- und Grundgedanke ist. Ich meine deshalb, sie solle und könne auch andern die gleichen Dienste leisten. Jedenfalls durfte ich nicht versäumen, hervorzuheben, daß die Ausgangspunkte dessen, was ich nun entwickeln will, in der Religionsgeschichte liegen.

Andrerseits freilich darf auch nicht überschätzt werden, was

diese uns in der Erkenntnis des Christentums zu leisten vermag. Die Gefahr einer solchen Ueberschätzung liegt immer nahe, wo eine neue Erkenntnis auftaucht. Daß in der Tat heute oft übertriebene Folgerungen gezogen werden, was die Bedeutung der Religionsgeschichte betrifft, weiß jeder, kann jeder wissen, der die Augen aufmacht. Davor werden wir uns hüten müssen. Die einzelne Religion darf nicht mittelst allgemeiner religionsgeschichtlicher Beobachtungen vergewaltigt werden. Wir dürfen nicht folgern, weil in andern Erlösungsreligionen die Erlösung als Erlösung von der Welt verstanden werde, deshalb habe es auch mit dem Christentum die gleiche Bewandtnis. Nein, ob es der Fall ist oder nicht, kann nur an den maßgebenden Urkunden des Neuen Testaments entschieden werden. Auf diese fällt daher doch das Hauptgewicht.

Und was läßt sich denn nun aus dem Neuen Testament dafür anführen? Bei dem Evangelium, wie es der Herr selber verkündigt hat, setze ich mit der Betrachtung ein. Natürlich, nicht dieses in extenso und dann weiter das Urchristentum kann hier besprochen werden. Das wäre ja Gegenstand einer Vorlesung und mehr als einer für sich. Ich beschränke mich strengstens darauf, die Züge hervorzuheben, die zum Beweis meiner These dienen[1]).

Auf ein Dreifaches vor allem kommt es dabei an. Nur wer es beachtet, versteht das Evangelium recht. Wer es aber tut, kann nicht verkennen, daß es mit dem Evangelium auf die Erlösung von der Welt abgesehen ist.

Erstens muß der enge Zusammenhang zwischen Erlösung und Reich Gottes beachtet werden, wie er sich in der vorangegangenen biblischen Entwicklung festgestellt hatte. Ursprünglich ist der Gedanke der, daß Gott sein Volk Israel erlöst, um sein Reich in ihm aufzurichten. So hat er es einst aus der Knechtschaft in Egypten erlöst und durch die Wüste in das Land der Verheißung geführt. Daran knüpft sich in neuer Bedrängnis

1. Zur Ergänzung verweise ich auf meine Dogmatik § 48 und auf die Schrift über Jesus und Paulus.

immer wieder die Hoffnung auf neue Erlösung. Niemals zuversichtlicher und inbrünstiger als während des Exils, als dieses zu Ende ging. Der babylonische Jesaias ist uns dessen Zeuge, er redet als Zeuge davon noch heute zu uns. Schon bei ihm aber verschieben sich die Hoffnung und die Rede von dem, was kommt, ins Uebernatürliche. Nur weiß man nicht, wie weit es bildlich und wie weit es eigentlich gemeint ist, was er in diesem Sinne redet. Weiterhin in der nachexilischen Gemeinde ist kein Zweifel mehr hierüber möglich. D. h. da ist die Verschiebung ins Uebernatürliche unzweifelhaft wirklich und nicht bildlich gemeint. Es gibt kein Reich Israels mehr auf Erden. Das Reich Gottes, auf das man hofft, ist eine überweltliche himmlische Größe. Damit verändert sich aber die Reihenfolge. Nicht mehr erst die Erlösung und dann das Reich, sondern erst das Reich und dann die Erlösung. Oder genauer: nicht mehr vollzieht sich die Aufrichtung des Reichs, indem Gott sein Volk erlöst, sondern indem er das Reich bringt, vollzieht er die Erlösung. Das Reich ist so viel wie die zukünftige Welt der Herrlichkeit[1]). Die Erlösung geschieht, indem die zukünftige Welt in die gegenwärtige hineinbricht und sie verzehrt. D. h. sie ist zu einer Erlösung von der Welt geworden. Dieser Zusammenhang zwischen dem Reich Gottes und der Erlösung ist das Erste, worauf es ankommt.

Zweitens ist zu beachten, daß das Reich Gottes in der evangelischen Verkündigung das ewige Reich ist, die transszendente Größe der jüdischen frommen Erwartung, nicht ein Reich sittlicher Gerechtigkeit auf Erden. Auch und gerade im Munde Jesu verhält es sich so. Das war vor ein bis zwei Jahrzehnten eine viel verhandelte Frage. Die Erörterungen darüber haben keinen Zweifel gelassen. Wer geschichtlich verstehen will, kann davon nicht Umgang nehmen. Indem aber Jesus das Kommen dieses Reichs verkündigt, kündigt er damit die nahe Erlösung an. Und zwar die Erlösung im eigentlichen Sinn: die Erlösung von der Welt, von all ihrer Not und all ihrem Druck. Indem als

1) Andere Vorstellungen laufen nebenher. Hier ist nur die Linie beachtet, die im Neuen Testament mündet.

den Messias, den Bringer des Gottesreichs, hat Jesus sich als den Mittler dieser Erlösung gewußt und bezeugt.

Drittens nun kommt eben dies zuletzt Genannte in Betracht, das Messiasbewußtsein Jesu. Er ist nicht bloß wie der Täufer ein Prophet des zukünftigen Reichs. Er hat nicht bloß in Aussicht genommen, daß er einmal in der Zukunft, wenn das Reich tatsächlich kommt, der Messias sein wird. Er ist es vielmehr in gegenwärtiger Wirklichkeit. Ist die evangelische Ueberlieferung irgendwie glaubhaft — was hier die Voraussetzung bildet und bilden muß — dann steht diese Tatsache fest.

Nimmt man jedoch dies alles zusammen, dann ergibt sich, daß die Erlösung von der Welt der Grundgedanke des Evangeliums Jesu ist und d. h. des Christentums, wie es in diesem Evangelium seinen Ursprung hat.

Man wird sagen: ja ursprünglich und damals. Die weitere Entwicklung hat aber dargetan, daß das alles doch nur zeitgeschichtliche Form gewesen ist. Denn es hat sich als eine Täuschung herausgestellt, daß das Ende vor der Tür sei und das Reich der Herrlichkeit sich alsbald auf Erden offenbaren werde. Man wird hinzufügen, das sei in der Geschichte nicht anders, oft sei das Wesentliche an einer Sache nicht das, was den unmittelbar Beteiligten dafür gelte, jeder sei eben durch die Zeit, in der er stehe, bedingt und gebunden, auch die Größten machten keine Ausnahme davon, erst später sähe man klar, was wesentlich war und was zufällige Form. Offenbar — so denken und argumentieren heut viele, gerade auch die, die sich für ihre dementsprechende Auffassung des Evangeliums am bestimmtesten auf die Geschichte berufen.

Allein dergleichen Einwände sind hier nicht am Platz. Schon deshalb nicht, weil wir hier nicht erörtern, wie eine spätere Zeit sich das Evangelium aneignen kann oder will. Hier steht lediglich das Evangelium selbst in Frage und was es ihm zufolge mit dem Christentum auf sich hat. Ist es richtig, daß die Erlösung von der Welt dessen Grundgedanke ist, so wird daran durch nichts Späteres etwas geändert.

Doch will ich mich hinter diese rein geschichtliche Fragestel-

lung nicht zurückziehen. Sie kann ja nicht die letzte sein, wenn es sich um das allgemeine und bleibende Wesen des Christentums handelt. Wäre dieses im Neuen Testament oder im Evangelium Jesu an eine unwiederholbare geschichtliche Situation geknüpft, dann wäre die Umbildung unvermeidlich. Wie steht es denn damit? Ist der Gedanke der Erlösung von der Welt ein allgemeiner Gedanke oder nicht? Damals möglich, aber durch das Ausbleiben des erwarteten nahen Endes unmöglich geworden? Man braucht die Frage nur zu stellen, um der Antwort sicher zu sein. Es handelt sich ja in diesem Gedanken einfach um den Grundgedanken aller geistigen Religion. Wie sollte er denn nicht zu jeder Zeit der Grundgedanke des Christentums sein und bleiben können? Natürlich in der Besonderung, die dem Christentum eigentümlich ist, die sich, wie erwähnt (S. 240), aus der engen Verbindung mit dem Ethischen ergibt. Aber das ist so wenig wie die Erlösung selbst, ja das ist erst recht nicht an eine bestimmte geschichtliche Lage geknüpft. Gewiß hat also zwar die Erwartung des nahen Endes, die für das Urchristentum so wesentlich war, keine bleibende Bedeutung gehabt. Aber der Erlösungsgedanke selbst ist damit nicht hingefallen. Wer das behaupten zu sollen meint, möge doch erwägen, daß es sich bei dem Erlösungsgedanken um Stimmung und Haltung der Welt gegenüber handelt. Die können aber bei allem Wechsel der Anschauungen, der begleitenden Gedanken zu allen Zeiten dieselben sein.

Wer es nicht gelten läßt und den Erlösungsgedanken als mit jener seiner besonderen Form dahingefallen bei Seite schiebt, verändert die neutestamentliche Religion in ihrem Grundgedanken, indem er den Schwerpunkt in ihr verlegt. Nach dem Evangelium liegt er über der Welt, in Gott, in seinem ewigen Reich. Alles, was zur Welt gehört, kommt nur in Betracht, sofern es zu diesem ewigen Ziel Beziehung hat, in innerem Zusammenhang damit steht. Einzig unter diesem Gesichtspunkt wird im Evangelium gerade auch das sittliche Leben gewertet. Die Theologen dagegen, die das heutige Christentum auf dem Evangelium als Jesusreligion aufbauen wollen, machen das Leben in der Welt zur Hauptsache in ihr und das ewige Leben zu einem

Grenzbegriff. Das ist genau das Gegenteil von dem im Evangelium gesetzten Sachverhalt. Dessen Grundgedanke, eben der der Erlösung von der Welt, wird dabei ausgeschaltet. Das aber darf nicht geschehn, aus sachlichen wie aus geschichtlichen Gründen nicht, wenn wir objektiv feststellen wollen, worin das bleibende Wesen des Christentums besteht.

Eines freilich muß noch hinzugenommen werden. Dies, daß das von Jesus selbst gemeinte und verkündigte Evangelium noch nicht vollständig war, als er das Haupt am Kreuze neigte und verschied. Etwas Wesentliches fehlte noch: die endliche Offenbarung des Reichs, die Erlösung der Menschen, der Messiaserweis durch den Vater — wie denn in der Tat die Verkündigung Jesu geschichtlich unverständlich wird, wenn man sich nicht gegenwärtig hält, daß er mit sieghafter Zuversicht hierauf gewartet hat.

Nämlich unter dem einen Gesichtspunkt verhält es sich so: alles liegt noch in der Zukunft, ist erst in der Vorbereitung begriffen. Unter einem andern Gesichtspunkt gilt, daß die Heilszukunft in ihm als dem Messias zur Gegenwart geworden ist: alles ist jetzt durch ihn für die, die an ihn glauben, erreichbar geworden. Die Verkündigung bewegt sich zwischen diesen beiden Punkten, wie ich früher gezeigt habe[1]. Insofern hat sie paradoxen Charakter. Wer nur den einen oder den andern Gesichtspunkt gelten läßt, verfehlt das Verständnis. Aber ich will das hier nicht wiederholen. Ich habe es nur erwähnt, um zu sagen, daß damit vollends erhellt, was oben gefolgert wurde: erst durch den Messiaserweis, den die Zukunft bringen soll, wird das Evangelium Jesu seinem eigenen Sinn nach vollständig. Anders ausgedrückt: erst dadurch wird die Inkongruenz der beiden in ihm verbundenen Gesichtspunkte aufgehoben.

Es ist aber die Auferweckung, in der sich dann vollzogen hat, was Jesus selbst erwartete, worauf er auch die Jünger vor seinem Hingang verwiesen hat. Denn daß er das getan hat, dürfte keinem Zweifel unterliegen. In welchen Worten, können

---

1) Jesus und Paulus. S. 23—25.

wir zwar nicht sagen. Der Wortlaut, den die Ueberlieferung hat, ist formelhaft, dem späteren Verlauf so, wie ihn die Ueberlieferung berichtet, angepaßt. Aber diese Anpassung ist ganz verständlich, ohne daß die Tatsache einer solchen Verheißung Jesu deshalb unsicher wird. Es gehört vielmehr zu den sichersten Daten der Ueberlieferung, daß Jesus nach dem Messiasbekenntnis der Jünger zu wiederholten Malen ihnen von seinem Tod gesagt und auf den sieghaften Ausgang verwiesen hat. Und dem kommt entgegen, daß dies der immanenten Dialektik der Sache entsprechend konstruiert werden müßte, selbst wenn es nicht berichtet wäre.

Man bedenke doch: als den Messias weiß und bezeugt sich Jesus, d. h. als den Bringer des Gottesreichs und Erlöser von aller Not der Welt. Bald tritt der Tod in seinen Gesichtskreis. Er nimmt diesen Ausgang seines Lebens in den Gedanken seines Berufes auf: er wird sein Leben geben zur Erlösung für die vielen. Aber natürlich so, daß ihm der Tod durch des Vaters Macht irgendwie zum Messiaserweis in Herrlichkeit wird. Sonst ist es sinnlos, daß er dahingegeben wird in der Menschen Hände. Wer geschichtlich verstehen will, muß diese Folgerung ziehen. Andernfalls müßte man ja eine spätere dogmatische Doktrin, eine orthodoxe oder welche immer, in den Heiland hineindenken —, was meines Bedünkens sinnlos wäre. Nein, sein Tod wird so oder anders, gleich oder später, sein Sieg werden, sein Triumph über die Welt und alle Feinde des Vaters. Kein Zweifel daher, daß dies seine Verheißung gewesen ist, und was wir darüber in dem Evangelium lesen, der Sache nach zutrifft.

So nachdrücklich habe ich dies betont, weil uns darin die Brücke vom Evangelium Jesu zum Urchristentum gegeben ist. Diese Brücke ist die Auferweckung Jesu Christi von den Toten. Wie das Ereignis als solches zu denken ist, braucht uns hier nicht weiter zu kümmern. Ich lasse es dahingestellt, weil sich die Frage nicht einfach mit geschichtlichen Mitteln beantworten läßt, ihre Erörterung aber unter den verschiedenen in Betracht kommenden Gesichtspunkten zu weit vom Thema abführen würde. Wir haben für dieses genug an dem,

was feststeht: die Jünger haben den Herrn gesehn und sind dadurch von seiner Auferstehung überzeugt worden. Was uns hier berührt, ist das eben Erwähnte: die Auferstehung stellt den Zusammenhang zwischen dem Evangelium Jesu und dem Urchristentum her. Nicht kommt sie zu dem Evangelium Jesu als ein Anderes und Neues hinzu, sondern dadurch rundet sich dieses erst zu einem Ganzen, zu einem dem eignen Sinn Jesu entsprechenden Ganzen ab. Und andrerseits ist sie die Grundlage des Urchristentums: durch Tod und Auferstehung ist Jesus Gegenstand des Glaubens geworden. Die christliche Gemeinde und damit das Christentum als Religion ist daraus entsprungen.

Und zwar hat die Urgemeinde die Auferweckung des Meisters von den Toten als den Anbruch der zukünftigen Welt angesehn. Mit seiner Auferweckung und Verklärung hat begonnen, was sich in Bälde vollenden wird, wenn der Herr wiederkommt in der Herrlichkeit des Vaters. Schon hat er den Geist vom Vater gesandt. Der Geist ist ausgegossen über alles Fleisch, wie die Propheten das für die Endzeit verheißen haben. Das ist die sichere Bürgschaft des Anbruchs der zukünftigen Welt. Ein Christ ist, wer vom Geist ergriffen im Bannkreis so zu sagen der Auferweckung Jesu lebt und nur die eine Sorge kennt, alles zu halten, was der Herr befohlen hat, um Teil zu gewinnen an seiner Herrlichkeit, wenn er kommt zum Gericht. Ja, er gehört schon nicht mehr der Welt an, ist von ihr erlöst, ist es dem inwendigen Menschen nach, wird es sein auch dem Leibe nach, wenn sich die Dinge vollenden. Erlösung von der Welt ist der Grundgedanke des alten Christentums gewesen. Als der alles Weitere verbürgende Anfang der Erlösung von der Welt ist die Auferweckung des Herrn von den alten Christen empfunden worden.

In diesen Zusammenhang ist dann der Apostel Paulus eingetreten. Paulus ist zuerst und vor allem ein Glied der Urgemeinde, ein Teilhaber ihres Glaubens und ihrer Hoffnung geworden. Niemand versteht ihn recht, der nicht hiervon ausgeht und ihn allererst in diesem Lichte sieht. Oder dasselbe von der andern Seite gesehn: wenn wir das Urchristentum verstehen wollen, müssen wir uns an Paulus halten, *er ist für uns der*

Hauptzeuge dessen, was den alten Christen insgesamt gemeinsam war. Er redet als solcher in seinen Briefen noch heute zu uns. An ihm können wir daher auch vor allem studieren und erkennen, daß die Erlösung von der Welt der Grundgedanke des alten Christentums gewesen ist.

Natürlich, damit soll nicht behauptet werden, daß die von Paulus in der Kontroverse über das Gesetz eingenommene Stellung die der ganzen Gemeinde gewesen wäre. Ebensowenig soll die Bedeutung dieser Streitigkeiten herabgesetzt werden. Sie haben die Gemeinde bis ins Innerste erschüttert. Es hat eine Zeit gegeben, in der ein Auseinandergehn fast unvermeidlich schien. *Aber die Kontroverse hat als solche einen gemeinsamen Besitz dessen zur Voraussetzung, was wichtiger war als sie selbst.* Es ist bei Licht besehn ein grotesker Gedanke, daß diese Kontroverse den Hauptinhalt des damaligen Christentums gebildet haben sollte, wie auch daß Paulus nur Christ geworden wäre, um sich zu den Wortführern der Gemeinde, in die er eintrat, in Gegensatz zu setzen. Nein, der gemeinsame Besitz ist trotz allem die Hauptsache gewesen. Und der lag in dem Glauben aller an den auferstandenen Herrn, d. h. an den Anbruch der zukünftigen Welt in seiner Auferstehung, wie die paulinischen Briefe deutlich bezeugen. Woraus dann wieder erhellt, daß der Gedanke der Erlösung von der Welt der Grundgedanke des Urchristentums war.

Auch das ist nicht meine Meinung, daß die Christen insgesamt sich diesen Glauben in denselben Gedanken wie der Apostel Paulus vergegenwärtigt haben sollten. Wohin man greift, stößt man bei Paulus auf das ihm eigentümliche Gepräge des Glaubens von der Erlösung. Er hat die Formel gebildet, daß wir mit Christo gestorben und auferstanden sind. Die Christusmystik, d. h. die Vergegenwärtigung unserer Zugehörigkeit zur oberen Welt als ein In-Christo-Sein stammt von ihm. Und er hat zuerst verkündigt, daß der Geist im Gegensatz zum natürlichen Menschenwesen, zum Fleisch, als ein neues ethisches Prinzip zu verstehen sei. Aber diese Eigentümlichkeiten und Unterschiede *sind nicht als trennend empfunden worden.* Wir sind

durchaus imstande, aus dem paulinischen Christentum die entsprechenden Schlüsse auf das Urchristentum zu ziehen — sobald wir uns den hier obwaltenden Zusammenhang klar gemacht haben.

Daran freilich fehlt es noch in hohem Maß. Das Verständnis des Neuen Testamentes steht ganz überwiegend noch teils unter dem Bann der orthodoxen Dogmatik, teils unter dem der Baurschen Geschichtskonstruktion. Aber die Anfänge sind doch da. Das Hineinragen der apokalyptischen Gedankenwelt in das Urchristentum und was das bedeutet, wird mehr und mehr erkannt und anerkannt. Wrede hat seine Erkenntnis der paulinischen Gedankenwelt ganz scharf und bestimmt dahin formuliert, daß sie an dem Gedanken der Erlösung von der Welt ihren Grundgedanken und Mittelpunkt habe. Allerdings in der seltsamen Form, daß er bei Paulus eine „objektive" Lehre von der Erlösung zu sehen meint und aus den Erörterungen seiner Briefe entnimmt. Darin wirkt auch bei ihm noch die Abhängigkeit der Betrachtung von den Schemata der späteren Dogmatik nach. Aber das kann keinen Bestand haben. Hoffentlich geht nicht, was er an neuer Erkenntnis bietet, durch die berechtigte Kritik an dieser Form, in der er sie bietet, der Gesamtheit verloren.

Wie dem immer aber sei und was uns die Zukunft bringen mag — in demselben Maß, als die geschichtliche Betrachtung sich durchsetzt, und der (übrigens anderwärts gerade auch von Wrede proklamierte) Grundsatz zur Geltung kommt, daß die Religion des Neuen Testamentes das vornehmste Objekt unserer neutestamentlichen Forschung ist, in demselben Maß wird auch die Erkenntnis allgemein werden, daß die Erlösung von der Welt der Grundgedanke des paulinischen Christentums ist.

Ein Wort noch füge ich über die johanneische Theologie hinzu. Eingehender von dieser zu reden ist hier nicht am Platz. Es könnte nicht geschehn, ohne die komplizierten Fragen wenigstens zu streifen, die sich an das vierte Evangelium knüpfen — was dann doch wieder von dem Gegenstand der Betrachtung hier ablenken würde. Und es genügt auch ein kurzes Wort, da jeder ohnehin weiß, wie stark der Gegensatz zur Welt gerade von Johannes betont wird. Die Welt ist ihm das Gebiet des Todes

und der Finsternis, der Lüge und des Hasses. Das Christentum besteht nach ihm recht eigentlich darin, daß wir durch den Sohn Gottes, durch den Glauben an ihn aus dieser Welt errettet sind. So sehr tritt das hervor, daß man schon gemeint hat, es herrsche bei Johannes eine eigentlich dualistische Betrachtung, ähnlich der in den gnostischen Systemen. Das kann ich nun nicht für richtig halten. Wer so urteilt, verkennt, daß der biblische Gottesgedanke, der Gedanke namentlich der Schöpfung aller Dinge durch den lebendigen Gott, auch bei Johannes die Voraussetzung bildet, unverleugnet, ja stark betont. Damit reimt sich aber der Dualismus nicht. Das mag dann widerspruchsvoll zu sein scheinen, daß er Gott als den Schöpfer kennt, und trotzdem etwas wie Dualismus durch seine Rede klingt. Man wird aber nicht eins um des andern willen streichen dürfen. Gerade bei Johannes nicht, zu dessen Eigentümlichkeiten es gehört, im absoluten Ton zu reden und, was er sagt, jedesmal zu sagen, wie wenn es das Ganze wäre. Also kein Dualismus, wohl aber auch bei ihm die Erlösung von der Welt der Grundgedanke des von ihm verkündigten Christentums.

Habe ich nun hiermit gesagt, was zum Erweis meiner These dient, so weit es im engen Rahmen dieser Betrachtung möglich ist, bleibt mir zum Abschluß der neutestamentlichen Erörterung nur noch Zweierlei zu erwähnen übrig.

Einmal erinnere ich an den ethischen Charakter speziell nun der christlichen Erlösungsreligion, von dem in der Einleitung die Rede war. Den will auch ich in keiner Weise verkannt, in jeder Weise vielmehr betont wissen. Und ich weiß natürlich, in wie hohem Maß das Neue Testament in allen seinen Teilen gerade hierfür zeugt. Es ist einer der am meisten hervorstechenden Züge im Evangelium Jesu. Der Apostel Paulus hat auch in diesem Punkt das Evangelium Jesu in der urchristlichen Gemeinde zur vollen Geltung gebracht, hat die Erlösung von der Welt als Erlösung von Fleisch und Sünde verstehen lehren. Daß Gott lieben seine Gebote halten heißt, daß Leben und Licht, die wir im Glauben an den Sohn Gottes gewinnen, sittliche Erneuerung einschließen, dazu führen die Wahrheit zu

tun und die Brüder zu lieben, ist die immer wiederkehrende Predigt bei Johannes. Gewiß ist dies also nach dem Neuen Testament ebenso wichtig wie die Erlösung von der Welt durch den Besitz des ewigen Guts. Aber es tut nicht not, es noch besonders zu erweisen, da es allgemein anerkannt wird. Ich konnte es daher hier zurückstellen und mich auf den Nachweis dessen beschränken, was allgemein übersehn wird, daß nämlich nach dem Neuen Testament im Christentum wie in andern Erlösungsreligionen die Erlösung von der Welt der alles beherrschende Grundgedanke ist.

Zweitens darf ich nicht unterlassen, darauf aufmerksam zu machen, daß im Neuen Testament neben dem Gedankenkreis der Erlösung von der Welt der andre hergeht von der Vergebung der Sünden, Rechtfertigung und Versöhnung mit Gott.

Aufs Engste gehört beides zusammen. Daß ich das ewige Gut gewinne, ist es, was mich von der Welt erlöst. Aber meine Sünde und Schuld ist es, die mich von Gott trennt, von Gott und damit vom ewigen Gut. Sie muß vergeben sein, damit ich den Zugang gewinne. So ist eins nicht ohne das andere und eins ist mit dem andern gegeben und gesetzt. Doch soll man es nicht in einander werfen. Es ist und bleibt zweierlei. Das ewige Gut bringt beides in den engsten Zusammenhang mit einander. Es steht aber auch zwischen beiden und gibt jedem seine selbständige Bedeutung. Die Sündenvergebung vermittelt den Zugang dazu und aus seinem Besitz entspringt die Erlösung von der Welt.

So tritt im Evangelium neben die Verkündigung des Gottesreichs, daß Jesus die Sünde vergibt. Das haben, die es erlebten, als Vorwegnahme der Vergebung im jüngsten Gericht und seine Feinde deshalb als Eingriff in die göttliche Prärogative empfunden. Es ist trotz des engsten Zusammenhangs mit dem Gottesreich doch ein anderes und nach dem Zusammenhang der Sache vorausgehendes Gut, das Jesus denen vermittelt, die ihn im Glauben suchen. Nicht anders die Rechtfertigung bei Paulus! Sie ist die Vorwegnahme des freisprechenden göttlichen Urteils im jüngsten Gericht. Sie öffnet den Zutritt zum ewigen Leben, das der Christ vorläufig als den Geist empfängt, der darum das

Angeld des ewigen Lebens heißt. Und eben aus diesem Besitz entspringt es, daß wir mit Christus gestorben und auferstanden sind, die Erlösung von der Welt, die sich vor allem dann als sittliche Neuheit offenbart.

Was mich veranlaßt, ja nötigt, dies so nachdrücklich hervorzuheben, ist ein ganz bestimmter Umstand. Der nämlich, der eingangs schon erwähnt wurde, daß vielfach behauptet wird, hierin erschöpfe sich, was die Erlösung im Christentum und für den Christen bedeute: Erlösung sei die Vergebung als Nachlaß der Schuld, Befreiung vom Gericht und vom ewigen Verderben. Ja, das dürfte die herrschende, die am weitesten verbreitete Auffassung sein. Dem gegenüber muß betont werden, daß das dem Neuen Testament *nicht* entspricht. Als Erlösung kennt es neben der Vergebung — die vereinzelt auch mit diesem Namen bezeichnet wird — die Erlösung von der Welt als den Grundgedanken der christlichen Religion. Wenn das Neue Testament entscheidet, muß es daher hierbei sein Bewenden haben.

Zweites Kapitel: Warum die evangelische Kirche keine Lehre von der Erlösung hat.

Ist es richtig, was hier dargelegt worden ist, dann folgt ein Doppeltes von selbst, was ich in der einleitenden Betrachtung voraussetzte und behauptete. Einmal daß es in der Tat in der evangelischen Kirche keine Lehre von der Erlösung gibt, von der Erlösung nämlich in diesem bestimmten Sinn der Erlösung von der Welt. Zweitens aber folgt vor allem auch, daß wir gewichtigen Grund zu der Frage haben, warum es sich so verhält.

Es handelt sich nicht um irgend etwas, was nach dem Gutdünken eines Dogmatikers eigentlich im „Lehrsystem" vorhanden sein sollte, aber nicht vorhanden ist. Eine solche dogmatische Beklemmung dürfte füglich zu dem „unendlich Kleinen" gerechnet werden, wovon es sich nicht verlohnte, viel Aufhebens zu machen. Statt dessen handelt es sich vielmehr um das, was nach dem Neuen Testament der Grundgedanke auch der christlichen Religion ist. Der evangelische Protestantismus will aber eine Erneuerung eben des Christentums sein — nach der heiligen Schrift, und d. h.

vor allem nach dem Neuen Testament. Ja, wir evangelischen Christen zweifeln nicht daran, daß er es ist. Und als Lehrverbesserung stellt sich namentlich dar, was uns die Reformation gebracht hat. Woher kommt es denn, ja wie ist es möglich, daß wir keine Lehre von der Erlösung haben? Diese Frage stellt sich nun, wie mir scheint, so dringend wie nur möglich ein.

Nicht unterlassen will ich jedoch daran zu erinnern, daß der biblische, der neutestamentliche Gedanke von der Erlösung nicht etwa überhaupt bei uns fehlt. Jeder evangelische Christ weiß etwas, denke ich, von der Regel der Frömmigkeit, die in dem christlichen Erlösungsgedanken liegt: innerlich los von der Welt, um mit ganzer Hingabe Gott in der Welt zu dienen! Aber die Lehre fehlt. Und das ist dann freilich wieder nicht gleichgültig. Es bedeutet vielmehr, daß klare und anerkannte Gedanken über diesen wichtigen Punkt fehlen, damit aber auch eine bestimmte und bewußte Regelung der Frömmigkeit auf diesem ihrem innersten Gebiet, und zwar bei uns selbst wie in der Seelsorge und Leitung Anderer.

Und was läßt sich denn nun zur Erklärung dieses auffallenden Mangels sagen? Dreierlei kommt, wenn ich recht sehe, in Betracht. Ich will dieses Dreifache jetzt nach einander besprechen.

1.

Der erste und wichtigste Grund scheint mir der Gegensatz zu sein, in den die Reformation zu allem getreten ist, was es in der Kirche damals an Möndhtum und Klosterwesen gab. Die Tatsache steht ja außer Frage. Die Rechtfertigung durch den Glauben ist das Hauptthema der Reformation Luthers. Deren Erwähnung zieht sich wie der rote Faden durch die reformatorischen Schriften, auch durch unsere Bekenntnisschriften hindurch. Eine ähnliche Bedeutung hat in der alten reformierten Kirche das Thema der Erwählung und Prädestination gehabt. Fragt man aber, ob es nicht etwas anderes gibt, wovon dasselbe gesagt werden kann oder fast dasselbe, daß es nämlich immer im Vordergrund des Bewußtseins steht und erwähnt wird, wo sich die Gelegenheit dazu gibt, so ist zu sagen: ja, und zwar ist dieses

Andere der Gegensatz gegen das mönchische Ideal in allen seinen Formen außerhalb oder innerhalb des Klosters. Daraus vor allem ist es aber zu erklären, daß die evangelische Kirche keine Lehre von der Erlösung kennt als Erlösung von der Welt.

Vielleicht erscheint die Behauptung auf den ersten Blick auffallend. Sie drängt sich aber unwiderstehlich auf, wenn man die näheren geschichtlichen Umstände erwägt. Vor allem muß man beachten, daß die urchristliche Stimmung des Gegensatzes gegen die Welt beim Ausbleiben der Wiederkunft des Herrn sich ins Kloster, eben ins mönchische Leben gerettet hat. Overbeck hat in seiner sonst so wunderlichen Schrift über die Christlichkeit der heutigen Theologie auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht. Ich zweifle nicht, daß er damit das Richtige trifft, und daß es ein sehr bedeutsames Element in der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Frömmigkeit ist, was er damit hervorgezogen und ins Licht gestellt hat.

Jeder weiß, wie wesentlich diese Stimmung des Gegensatzes zur gegenwärtigen Welt in der urchristlichen Frömmigkeit gewesen ist. Und auch das ist allgemein anerkannt, daß sie aufs engste mit der Erwartung der nahen Wiederkunft zusammenhängt, mit dem Bewußtsein, „daß das Ende der Welt auf uns gekommen ist". Ausdrücklich sei betont, daß das bis in das Evangelium Jesu zurückreicht. Die neutestamentlichen Aussprüche, in denen dieser Gegensatz zur Welt den schroffsten Ausdruck findet, stehen in der evangelischen Ueberlieferung der Herrenworte. Und es gibt nichts, was dazu berechtigt, die Authentizität der Ueberlieferung, was diesen Punkt betrifft, in Zweifel zu ziehn. Es ist eben Tatsache, das Eine wie das Andre, der Gegensatz zur Welt und der Zusammenhang dieser Stimmung mit der Erwartung des nahen Endes. Lange noch hat die Stimmung nachgeklungen. Die montanistische Bewegung im zweiten Jahrhundert war die Reaktion dieser, der urchristlichen Frömmigkeit gegen die beginnende Verweltlichung der Kirche und die Neuerungen, die damit zusammenhingen. Und die montanistische Bewegung hat die ganze Kirche erregt und durchzittert. Aber natürlich — der Zeitpunkt mußte kommen, wo diese Stimmung sich nicht mehr be-

haupten konnte, die Verweltlichung des Christentums und der Kirche sich durchsetzte. Das Ausbleiben des Endes machte das unvermeidlich. Aber nicht hat die Stimmung selbst damit in der Kirche aufgehört. Sie hat sich in das Mönchtum gerettet und hier neue Formen gewonnen.

Nicht als hätte die urchristliche Frömmigkeit allein das Mönchtum geschaffen. Davon kann keine Rede sein. Ganz andere Faktoren noch sind dabei im Spiel gewesen. Und die haben vor allem dies neue Ideal der Vollkommenheit bestimmt. Wir müssen hier an den größeren Zusammenhang denken, in welchem die griechisch-römische Weltkirche, die erste große Form des Christentums in der Geschichte, sich bildete. Da haben sehr wesentlich auch die in der späteren Antike vorhandenen religiösen Ideale mitgewirkt. Eines unter ihnen und schließlich das folgenreichste — im Neuplatonismus vor allem kam es später zu festeren Formen — ist auch eine Erlösungsreligion. Geistig ist es daher dem Christentum ebenbürtig und in dem Grundgedanken der Erlösung von der Welt ihm verwandt, sonst hätte eine Verschmelzung beider im Katholizismus auch kaum stattfinden können. Andrerseits wieder ist es ganz anders orientiert als das Christentum, was nämlich das Verhältnis zum sittlichen Leben betrifft. Der Neuplatonismus — um diesen Namen der Kürze halber für das Ganze zu gebrauchen — ist aber nicht ethische Erlösungsreligion, sondern vergeistigte Naturreligion wie alle ähnlichen Erscheinungen der Religionsgeschichte. Und das wird man vor allem in Anschlag zu bringen haben, wenn man das mönchische Ideal in der alten Kirche verstehen will. Man wird sagen müssen, die urchristliche Frömmigkeit sei dadurch in diese ihr nur halb entsprechende Bahn gezogen worden. Aber nicht wird hiermit der geschichtliche Zusammenhang aufgehoben. Die vom Gegensatz gegen die Welt beherrschte Stimmung der alten Christen hat bei dem Ausbleiben der erwarteten nahen Wiederkunft des Herrn im Mönchtum und Klosterwesen Zuflucht gefunden.

Zwar — der Unterschied der inneren Motivierung ist ein großer. Im Urchristentum führt die impulsive leidenschaftliche Bejahung der zukünftigen Welt, die Sehnsucht da-

nach, die Hoffnung darauf, die Zuversicht, mit einem Fuß schon drin zu stehn — das alles führt hier zum Gegensatz gegen die Welt, ja wird als Erlösung von ihr erfahren und empfunden. In der hellenischen Erlösungsreligion überwiegt dagegen das Nein der Welt gegenüber, wie wir es auf andern Kulturgebieten, in Indien vor allem, ähnlich finden. Bei hoch gesteigerter Kultur wird der Mensch die Welt müde. Erlösung von ihr wird seine Sehnsucht. Er sucht das Leben außer und über der Welt. Er findet es in mystischen Gefühlen und ekstatischen Erlebnissen. Offenbar: da ist das Nein das Erste und Bestimmende. Der Besitz des ewigen Guts wird kein fester zuversichtlicher, bleibt in schwankenden Stimmungen hängen — alle Aeußerungen mystischer Frömmigkeit legen Zeugnis hierfür ab. So ist der Unterschied ein großer.

Und doch werden wir nicht zweifeln dürfen, daß hier ein Zusammenfließen verschiedener wenn auch verwandter Strömungen zu einem Dritten und Neuen stattgefunden hat. Es handelt sich ja dabei nicht um eine vereinzelte Erscheinung. Es ist eine Teilerscheinung von einem größeren Ganzen. Das Christentum der alten Kirche ist durchweg das in den Formen griechischen Geisteslebens angeeignete Christentum. Es hört deshalb nicht auf Christentum zu sein. Was im alten Dogma von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der einen Person des Gottmenschen zum Ausdruck kommt, ist schließlich doch der Glaube der Christenheit an ihren Herrn, an Jesus das göttliche Haupt der Gemeinde. So ist die Weltflucht der alten auf Askese gerichteten Christen in dieser Kirche eine Erscheinung der christlichen Frömmigkeit in ihrem Gegensatz gegen die gegenwärtige Welt. Man muß da unterscheiden. Gewiß acceptieren wir weder das Eine noch das Andere. Wir eignen uns das Christentum ja nicht durch das Medium des griechischen Geisteslebens an. Für uns ist die Reformation bestimmend. Aber deshalb verkennen wir das Christentum in diesen seinen älteren Formen nicht überhaupt. Wir mögen sagen, es sei das Christentum auf einer früheren Stufe, wir mögen überzeugt sein, daß es der göttlichen Offenbarung nicht rein entspricht, aber wir werden nie in Abrede stellen dürfen, daß es eben auch eine Form des Christentums

war und ist. Und darum: es ist ein integrierendes Moment in dieser die ersten Jahrhunderte beherrschenden Entwicklung des Christentums, daß die weltflüchtige Stimmung der urchristlichen Gemeinde im Kloster mündet.

Was davor warnt, das Mönchtum überhaupt auf Rechnung außerchristlicher Religionsideale zu setzen, ist namentlich auch die Entwicklung, die es im Abendland genommen hat. Hier ist es bekanntlich ein wesentlicher Faktor in der Erziehung der neuen Völker zur christlichen Kultur geworden. D. h. hier hat es die Pflichten des aktiven sittlichen Lebens in der Welt in sein Ideal aufgenommen. Grundlage bleiben immer die beiden Forderungen der Askese und frommen Betrachtung, an die sich in irgend einem Maß theologische Wissenschaft, wohl auch überhaupt Pflege der Wissenschaft anschließt. Aber auf dieser Grundlage entsteht dann doch zugleich eine Betätigung im aktiven Leben. Nicht bloß durch Uebung der Barmherzigkeit und Unterricht der Jugend. Auch durch direkte Beteiligung an der irdischen Arbeit als Träger der Kultur unter bis dahin unzivilisierten Völkern. Da wird man zugestehen müssen, daß die mönchische Frömmigkeit in der Verbindung von beidem einen Versuch darstellt, das Christentum als ethische Erlösungsreligion zu verwirklichen.

Noch will ich daran erinnern, daß es das Ideal des armen Lebens Jesu war, das im Abendland bei der Entstehung neuer Orden wirksam gewesen ist und namentlich im späteren Mittelalter zur Stiftung der Bettelorden geführt hat. Diese, die Bettelorden, sind aber eine der wichtigsten Erscheinungen der mittelalterlichen Frömmigkeit, namentlich durch die Schöpfung der sogen. dritten Orden. D. h. durch die Einrichtung, daß auch Christen, die in der Welt leben, das mönchische Ideal in abgemilderter, ihren Verhältnissen angepaßter Form sich aneignen und nach dieser Regel ihr Christentum üben können. Dadurch hat dieses Ideal eine ungemeine Erweiterung seines Wirkungskreises erfahren. Hier erwähne ich die Tatsache, weil sie den Zusammenhang, um den es sich für uns handelt, in ein helles Licht stellt. Je und je in der Geschichte des Mönchtums kommt zur Geltung daß es in einem solchen Zusammenhang mit dem Urchristentum

steht, wie oben behauptet wurde. Das ist nicht eine willkürliche Hypothese. Es ist etwas, was uns in der Geschichte des Christentums und der Kirche klar und bestimmt entgegentritt.

Verhält es sich aber so, dann muß es heißen, daß die Reformation den christlichen Grundgedanken einer Erlösung von der Welt in dieser Form vorfand. In der Form der mönchischen Ideale und des Klosterlebens. Dazu aber trat die Reformation in einen unausgleichbaren Gegensatz. Nicht bloß zu dem Verderbnis, das in den Klöstern herrschte, sondern prinzipiell zur Sache selbst. Und dieser Gegensatz gehört von Anfang und bis heute zum unveräußerlichen Wesen des evangelischen Protestantismus.

Auch wir können gar nicht anders als urteilen: mit Recht hat die Reformation und hat die evangelische Kirche eine solche Stellung eingenommen. Das erhellt, wenn wir fragen, was sie dazu bewogen hat. Denn dann ergibt sich, daß diese ihre Stellungnahme durch einen der obersten Grundsätze des Evangeliums motiviert war. Durch den Grundsatz nämlich, daß die einfachen sittlichen Pflichten des täglichen Lebens die obersten Religionspflichten des Christen sind. Wir erinnern uns: das war die andere Seite am christlichen Ideal der Frömmigkeit. Erlösung von der Welt — ja, das ist die Wurzel und muß es bleiben. Aber dann auf Grund der so gewonnenen Freiheit Arbeit in der Welt und an der Welt nach Gottes Willen. Und keine selbsterdachten Pflichten neben oder gar über den Geboten Gottes! Die sind ein Greuel vor Gott dem Herrn. Damit läuft es auf die Ideale der Pharisäer hinaus, zu denen das Evangelium im schroffsten Gegensatz steht. Das lag nun unwiderlegbar am Tage. Und diese Erfahrung kann nicht wieder ausgetilgt werden aus den Lebensbüchern der Christenheit. Sie scheidet uns definitiv und für immer von allem, was Mönchtum und klösterliche Frömmigkeit heißt, uns so gut wie die Väter in den Tagen der Reformation.

Dieser berechtigte Gegensatz hat aber zugleich die Folge gehabt, daß es in der evangelischen Kirche zu keiner Lehre von der Erlösung im engeren Sinn gekommen ist. Wenn ich mich nicht irre, ist das der erste und wesentliche Grund dieser Erscheinung,

der in Betracht kommt. Der einzige Grund ist es nicht. Zwei andere Gründe sind noch zu nennen, von denen nun weiter die Rede sein soll.

2.

Wir haben uns überzeugt, daß die Erlösung von der Welt dem Neuen Testament zufolge der Grundgedanke der christlichen Religion ist. Eben aus dem Neuen Testament aber hat die Reformation ihre bessere Erkenntnis geschöpft. Vorzüglich aus dem Evangelium des Apostels Paulus, das gerade den christlichen Grundgedanken von der Erlösung deutlich und unverkennbar enthält. Wie konnten die Reformatoren denn daran vorübergehn? Mußten sie es nicht als Aufgabe erkennen und in Angriff nehmen, eine solche Lehre aufzustellen und zu prägen? Bot ihnen nicht das Neue Testament den Stoff dafür reichlich dar? Offenbar, auch unter diesem Gesichtspunkt muß es als auffallend erscheinen, daß eine solche Lehre der evangelischen Kirche von der Reformation her fehlt.

Man wird sagen, daß es das Gefühl der Schuld und das Verlangen nach Vergebung der Sünden war, was Luthers Seele bewegte. Daß ihm die Kirche in dieser Beziehung nicht bot, was er zum Leben zu brauchen sich bewußt war, daß sie ihn auf die Wege eigner Gerechtigkeit wies, das war das Ungenügen, das ihn erfüllte. So bereitet erhielt er das paulinische Evangelium von der Rechtfertigung durch den Glauben in die Hand. Oder vielmehr: in dieser Stimmung lernte er es anders lesen als bisher. Das schlug ein in seiner Seele. So ward ihm dieser Gedanke von der freien Gnade alles. Die Rechtfertigung durch den Glauben ward ihm zum articulus stantis et cadentis ecclesiae. Für das, was, eben im Evangelium, als Erlösung von der Welt geboten ward, hat er keine Augen oder doch nicht in derselben Weise Augen gehabt. Dies wird also der zweite Grund sein, den wir suchen — eine einseitige Auffassung des Heils bei Luther und in der Kirche, die sich nach ihm nennt, begründet in den Lebensführungen des Reformators.

Allein, ich glaube nicht, daß das zutrifft. D. h. etwas

Richtiges liegt ja unzweifelhaft darin. Eine gewisse Einseitigkeit läßt sich nicht verkennen. Die Sündenvergebung und Rechtfertigung wird so sehr als die Hauptsache betont, daß alles Andere unter den damit gegebenen Gesichtspunkt gestellt wird. Bis heute ist noch vielfach üblich, was sonst zum Heil gehört, als Folge der Rechtfertigung zu bezeichnen. Obwohl kein Mensch sagen kann, wie es zugehen sollte, daß die bloße Hinwegräumung eines Hindernisses das Leben selber schafft. Das kann man nur meinen, wenn und indem man die Hauptsache als gegeben und in einem bestimmten eindeutigen Sinn feststehend annimmt, was doch keineswegs zutreffen dürfte. Also eine gewisse Einseitigkeit ist da. Und technische Fehler in der Ordnung der Gedanken ergeben sich daraus, technische Fehler, die dann doch auch praktisch nicht bedeutungslos sind. Aber nicht ist das der Grund dessen, daß die Reformatoren die zentrale Bedeutung des Gedankens der Erlösung von der Welt im Neuen Testament übersehen haben.

Es verhält sich auch deshalb nicht so, weil die betreffenden neutestamentlichen Gedanken nicht etwa überhaupt übersehen sind. Alle Elemente der paulinischen Erlösungspredigt — um dabei stehen zu bleiben — begegnen in der lutherischen Beschreibung des Heils, wie sie die Bekenntnisschriften bieten. Von dem Lebendiggemachtwerden ist da die Rede, von dem Sterben und Auferstehen mit Christus, von der Wiedergeburt, von der mystischen Verbindung mit Christus, von dem Geist, den die Gerechtfertigten empfangen — nichts ist da zu vermissen. Eben nur das fehlt, daß es alles zusammengefaßt ist in dem eigentlichen Mittel- und Grundgedanken, dem der Erlösung von der Welt. Das wird man aber also nicht aus der Voranstellung der Rechtfertigung erklären können. Es muß etwas Anderes sein, wodurch sich dieser Gedanke der Aufmerksamkeit entzogen hat. Etwas Anderes also auch, woraus es sich erklärt, daß die evangelische Kirche keine Lehre von der Erlösung im engeren Sinn ausgebildet hat.

So, meine ich, sei es zu fassen: der Gedanke der Erlösung von der Welt ist um der ethischen Beziehungen willen, in denen er steht, überhaupt nicht erkannt worden.

An diesen ethischen Beziehungen und ausschließlich an ihnen blieb die Aufmerksamkeit hängen. In ihnen an und für sich meinte man zu erkennen, im Neuen Testament nämlich, was damit gesagt werden sollte. Ich glaube nicht, daß das nur eine Vermutung ist. Vielmehr wird es mit aller Zuversicht als Tatsache bezeichnet werden dürfen. Und zwar aus dem einfachen Grund, weil es bis auf den heutigen Tag in unserer Exegese nicht wesentlich anders geworden ist.

Die Briefe des Apostels Paulus sind voll von dem, was ihm im Mittelpunkt aller Verkündigung steht. Eine Lehre davon entwickelt er nirgends im Zusammenhang. Man stellt nicht Lehren auf über das, worin man als in einer gegenwärtigen Wirklichkeit lebt. Aber natürlich — an einzelnen Stellen spricht er eingehender davon als sonst. Eine solche Stelle ist der Abschnitt Röm. 6, 1—11. An dessen Auslegung kann man feststellen, wie sich die Exegese heute zu dem hier besprochenen Punkt verhält.

In der Regel heißt es, ganz nach dem System später Dogmatik, Paulus entwickle hier die Folgen der Rechtfertigung! Und das, obwohl die Form der Rede die ist, daß er seine Leser an etwas erinnert, was ihm bei allem Vorangegangenen, bei der scharfen ja schroffen Formulierung der Rechtfertigung ohne unser Zutun, als selbstverständliche Voraussetzung gegolten hat. Daran nämlich, daß er ja von und zu erlösten Christen redet, die mit Christo gestorben und auferstanden sind.

Ja, was machen die Ausleger noch heute vielfach aus dieser paulinischen Rede, daß die Christen in den Zusammenhang des Todes und der Auferstehung Jesu Christi eingepflanzt sind? Sie deuten sie von der Buße. Das schmerzliche innere Erlebnis der Reue und Buße meinen sie darin erkennen zu sollen. In Wahrheit handelt es sich um das zentrale Erlebnis des Christen, das seine Seele mit Jauchzen und innerer Freiheit füllt, daß er nun Gott dienen kann in der Welt, nicht mehr Schuldner des Fleisches ist nach dem Fleisch zu wandeln, sondern vom Geiste Gottes getrieben seinen Weg gehen kann. Wenn das aber noch heute das herrschende oder doch überwiegende Verständnis dieser

paulinischen Sätze ist, nachdem wir nun mehr als ein Jahrhundert grammatisch-historischer Exegese hinter uns haben — ist es da nicht ganz begreiflich, daß es in den Tagen der Reformation nicht anders war? Deshalb darf, meine ich, mit aller Zuversicht gesagt werden: dies ist ein zweiter Grund, weshalb wir in der evangelischen Kirche keine Lehre von der Erlösung haben. Um der ethischen Folgerungen willen, die im Neuen Testament an die Erlösung von der Welt geknüpft und als so wesentlich hervorgehoben werden, wird der eigentliche Haupt- und Grundgedanke in der Regel überhaupt nicht gesehen. Fast möchte man meinen: es bedurfte erst der Lehren der Religionsgeschichte, damit wir Augen dafür kriegten.

Und nun wollen wir nicht verkennen, daß dieses Uebersehen einen allgemeineren geschichtlichen Grund hat, der es wieder verständlich macht. Das ist der enge Zusammenhang, in dem der urchristliche, der neutestamentliche Erlösungsgedanke mit der Erwartung der nahen Wiederkunft steht. Die alten Christen empfanden ihre Gegenwart als die kurze Spanne Zeit zwischen der Auferweckung und der Wiederkunft Christi. Diese ihre Gegenwart galt ihnen als das Ende der Zeiten und die Vorwegnahme, der Beginn der zukünftigen Welt, beides in einem. Wir müssen uns nicht ohne Mühe da hineindenken, um es nachzuempfinden. Nur wer einiger Abstraktion fähig ist, wird dazu imstande sein. Eben, das ist eine längst verschwundene Situation, mit dem Ausbleiben der Wiederkunft untergegangen in den Fluten der Zeit. Wir können sie in ihrer Eigenart nicht wieder hervorzaubern. Wer es versucht, verliert sich in willkürliche Phantasien. Eben gerade aber mit dieser unwiederholbaren Situation ist im Neuen Testament, im Urchristentum der Gedanke der Erlösung von der Welt verknüpft. Wollen wir uns denn wundern, daß das Verständnis dafür weiterhin überhaupt erloschen ist? Erscheint es nicht als ganz natürlich, daß es ausschließlich die ethischen Folgerungen sind, an denen die Aufmerksamkeit haften bleibt? Daß man in ihnen, nur in ihnen zu erkennen meint, was das Neue Testament (abgesehen von der Sündenvergebung) als Erlösung kennt? Also: nicht Erlösung von der Welt, sondern Erlösung von der

Sünde!

Ich exemplifiziere wieder auf uns. Wie lange ist es denn her, daß wir im geschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments die in diesem ausgesprochene Erwartung des nahen Endes zu sehen begonnen haben? Vor einem Menschenalter noch gab es Theologen, scharfsinnige und unterrichtete Männer — ich erinnere mich des Gesprächs mit einem solchen — die es kurzweg leugneten. Es steht zwar da mit so ausdrücklichen und so bestimmten Worten wie möglich. Der Herr sagt: innerhalb einer Generation! Paulus schreibt: wir, die wir am Leben sind, werden verwandelt werden. Dennoch durfte es nicht sein. Natürlich nicht. Solange als Voraussetzung gilt, daß wir uns alles, was im Neuen Testament steht, dem Wortlaut nach aneignen müssen — ebenso lange können wir nicht zugeben, daß etwas drin steht, was wir uns um des Wandels der Zeiten willen nicht aneignen können. Also galt uns des Prinzips willen gegen den Wortlaut: es steht nichts vom nahen Ende im Neuen Testament. Das ist nun zwar heute anders geworden. Die Tatsache bestreitet heute kaum noch jemand. In ihrer großen Tragweite ist sie aber auch heute noch längst nicht allgemein erkannt. Es sind die Wenigsten auch heute noch, die es wissen, daß alle Grundbegriffe des Neuen Testaments von daher ihr Gepräge haben, daß man sie nicht recht versteht, auch ihrem bleibenden Gehalt nach nicht, wenn man nicht hiervon ausgeht.

Verhält es sich aber heute noch so, dürfen wir uns denn darüber wundern, daß es in der Zeit der Reformation nicht im Gesichtskreis lag, nach allen Bedingungen des geistigen Lebens damals gar nicht im Gesichtskreis liegen konnte, den neutestamentlichen Gedanken der Erlösung von der Welt zu beachten und zu würdigen? Das ist also — es darf mit Bestimmtheit gesagt werden — der zweite Grund, nämlich der zweite neben dem Gegensatz zum mönchischen Lebensideal, daß wir in der evangelischen Kirche keine Lehre von der Erlösung im engeren Sinn haben. Ein dritter Grund noch ist neben diesen beiden zu nennen.

3.

So will ich ihn formulieren: das überlieferte Lehrgefüge der christlichen, auch der evangelischen Dogmatik hat keinen Platz für eine Lehre von der Erlösung als Erlösung von der Welt. Nicht eigentlich die Reformation und den Ursprung der evangelischen Lehre in ihr habe ich dabei vor Augen. Insofern hat es mit diesem dritten Grund eine etwas andere Bewandtnis als mit den beiden ersten. Denn von denen gilt, daß sie gerade beim Entstehen der evangelischen Kirche besonders gewirkt haben. Freilich nicht nur damals, ihre Wirkung erstreckt sich durch die ganze Geschichte der evangelischen Kirche bis in die Gegenwart hinein. Aber das führt sich gerade auf die Ansätze in der Reformation und deren richtunggebende Kraft zurück. Was ich dagegen jetzt an dritter Stelle nannte, knüpft sich nicht an die Reformation. Im Gegenteil. In ihr waren gegenwirkende Tendenzen vorhanden. Sie haben sich aber nicht durchgesetzt. Es ist im Großen und Ganzen bei dem überlieferten Lehrgefüge geblieben. Dieses ist allmählich der gegenwirkenden Tendenzen Herr geworden. Und diese überlieferte Lehre hat keinen Raum für eine Lehre von der Erlösung im engeren Sinn. Aber — ich muß etwas näher explizieren, was ich meine.

Eine eigentliche L e h r e von der Erlösung gibt es auch im Neuen Testament nicht. Bei Paulus müßte sie sich finden, wenn es sie gäbe. Er spricht aber, wie wir hörten, davon als von einer Wirklichkeit, in der er lebt, und nicht in der Form einer abstrakten Lehre. Versuchen wir jedoch im Sinn der neutestamentlichen Gedanken eine solche Lehre zu formulieren, dann müßte ihr Hauptsatz lauten: Gott hat uns durch die Auferweckung Jesu Christi von den Toten aus dieser gegenwärtigen Welt erlöst. Oder: er hat uns dadurch wiedergeboren, neugeschaffen, zu Erstlingen seiner Kreatur gemacht. Denn alle diese Ausdrücke besagen dasselbe. Das entscheidende Moment ist immer, daß in der Auferweckung des Herrn der Anbruch der zukünftigen Welt liegt, der Beginn der neuen Schöpfung, das Anheben der παλιγγενεσία aller Dinge. Vollendet ist diese göttliche Tat noch nicht. Das wird sie erst sein in der Verklärung der Welt, in der Erlösung

des Leibes. Eben nämlich dann, wenn diese Verklärung, die zunächst nur an dem *einen* Punkt, dem Leib des κύριος sichtbar geworden, in die Erscheinung getreten ist, wenn sie sich auf die ganze Schöpfung erstrecken wird. Doch aber ist sie auf verborgene Weise schon geschehen. Die wir durch den Glauben in Christo sind, haben Teil daran nach dem inwendigen Menschen. So sind wir erlöst, wiedergeboren, eine neue Kreatur. Was noch aussteht, ist nur das Erscheinen, das Offenbarwerden des schon Vorhandenen.

Diese göttliche Heilstat der Erlösung von der Welt — ich wiederhole nochmals: *objektiv* in der Auferweckung Jesu vollzogen — wird aber in allen diesen Wendungen und Ausdrucksweisen als eine Tat Gottes *in der Richtung auf die Menschen und ihren Glauben* verstanden. Das ist der springende Punkt für unsere Betrachtung hier: eine Tat Gottes in der Richtung auf die Menschen und ihren Glauben.

Das überlieferte Lehrgefüge kennt die Heilstat Gottes dagegen nur als *objektiven* Vorgang. D. h. sie ist ein Vorgang, der als das, was er heißt (Erlösung, Versöhnung ꝛc.), *ohne Beziehung auf den Glauben* verständlich ist. Das ist ja eine geläufige Terminologie, jedem Theologen ohne weiteres verständlich. Es gilt als Axiom gleichsam, daß zwischen der „objektiven" und „subjektiven" Heilslehre zu unterscheiden ist. Was jene darlegt, ist das Vorangehende und Begründende. Gewiß, auf das, was für die Menschen und an den Menschen geschieht, ist es damit abgesehen. Aber das tritt in die zweite Linie. Die subjektive Heilslehre handelt davon. Sie zeigt, wie das objektiv beschaffte Heil an die Einzelnen kommt. Das Heil selbst ist abgesehen von den Menschen als das, was es heißt und bezweckt, objektiv fertig da. Und nicht wird die Tat Gottes erst, was sie bezweckt, indem sie sich durch den Glauben je in den einzelnen Menschen und für sie verwirklicht. Um es an dem Begriff der Versöhnung zu verdeutlichen: Christus hat Gott mit den Menschen versöhnt, darauf hin werden die Menschen gerechtfertigt. Aber das Heil ist *als Versöhnung*, eben Gottes mit den Menschen, *objektiv* da und gegeben.

Die Erlösung der Menschen von der Welt durch die Auf-

erweckung Jesu ist statt dessen als göttliche Tat nur in der Richtung auf die Menschen und ihren Glauben verständlich. *Sie* erfahren, was Gott getan hat, indem sie es *im Glauben* aufnehmen, als *Erlösung* von der Welt. Daher hat ein Lehrgefüge, das umgekehrt darauf angelegt ist, die Heilstat Gottes objektiv, d. h. unter Absehen vom Glauben, verständlich zu machen, keinen Platz für eine Lehre von der Erlösung als Erlösung von der Welt.

Woher stammt denn aber diese Lehrform? Nun, aus der katholischen Vergangenheit der evangelischen Kirche und Lehre, daraus, daß die neue evangelische Erkenntnis eben doch in den Zusammenhang der aus dieser katholischen Vergangenheit überlieferten Lehre hineingebaut worden ist. Denn wenn wir das in diesem Lehrgefüge ausgedrückte Verständnis Christi deutlich aussprechen, muß es heißen: Christus ist die Voraussetzung unseres Heils. Oder nach dem ursprünglichen Sinn genauer: Christus ist die Voraussetzung *der Kirche*. So deutet ihn das Dogma. Durch die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur im Gottmenschen sind der Welt übernatürliche Kräfte eingepflanzt worden. Durch das Opfer auf Golgatha hat der Gottmensch einen unendlichen Schatz der Verdienste erworben. Diese Kräfte und Verdienste verwaltet nun die Kirche. Sie handelt mit dem Einzelnen. Durch die Wechselwirkung, in die sie ihn mit diesen Kräften und Verdiensten bringt, wird der Einzelne — unter Mitwirkung seines Willens in guten Werken — gerecht und selig.

So lautet es im ursprünglichen Zusammenhang. Die evangelische Lehre hat darin die Kirche als übernatürliche Heilsanstalt und Trägerin des Heils gestrichen. An deren Stelle setzt sie die Wirksamkeit des Geistes, der durch das Wort Gottes wirkt. *Aber Christus als den Inhalt des Wortes verdeutlicht sie nach wie vor an den alten Lehren von der Menschwerdung und der Genugtuung.* Sie hat daher nach wie vor keinen Raum für eine Lehre von der Erlösung als Gottes Werk, deren Grundgedanke die umgekehrte Richtung einhält, die Richtung von Gott auf die Menschen.

Nein, sollte es in diesem Zusammenhang eine Lehre von der Erlösung geben, müßte auch sie als objektiver Vorgang, ohne den Glauben der Menschen verständlich, dargelegt werden können. D. h. man müßte auf die altkirchliche Lehre von der Erlösung aus der Macht des Teufels zurückgreifen. Die ist im Sinn des überlieferten Lehrgefüges gedacht: Gott hat dem Teufel die Seele des Gottmenschen als Lösegeld für die Seelen der Menschen gegeben. Oder: durch die menschliche Erscheinung Gottes in der Welt ward der Teufel verleitet, Hand an den Gottmenschen zu legen, mit welcher Rechtsüberschreitung er sein Recht an die Menschen verlor. Nur so oder ähnlich könnte es in dem gegebenen Lehrgefüge lauten. Denn es müßte eine objektive Beziehung genannt werden, in der die Erlösung als Erlösung verständlich würde. Und das könnte nur die Beziehung auf den Teufel sein — auf den Teufel als den Fürsten dieser Welt.

Aber diese Gedanken muten uns mythologisch an. Sie sind auch nie allgemein anerkannt worden. Speziell auf abendländischem Boden hatte weiterhin die Satisfaktionstheorie die alte Lehre abgelöst, wie denn Anselm sie an deren Stelle gesetzt wissen wollte. Von da ab wurden diese Gedanken von der Erlösung zu einem Anhängsel der Versöhnungslehre. Nachklänge davon klingen auch in der evangelischen Dogmatik noch gelegentlich an. Aber nur als etwas völlig Bedeutungsloses. Niemand wird daran denken, durch ihre Erneuerung dem Mangel einer Lehre von der Erlösung abzuhelfen. Und so bleibt es dabei, daß das überlieferte Lehrgefüge keinen Raum für eine solche Lehre hat.

Hiermit habe ich nun erklärt, weshalb die evangelische Kirche keine Lehre von der Erlösung im engeren Sinn kennt. Der Gegensatz des Protestantismus gegen das mönchische Lebensideal, die Verkennung des biblischen Erlösungsgedankens über den ethischen Folgerungen, die sich daran knüpfen, und der Charakter des überlieferten Lehrgefüges, das keinen Raum für eine solche Lehre bietet — diese drei Gründe machen es verständlich.

Drittes Kapitel: Das Fehlen der Lehre von der Erlösung im engeren Sinn ein wesentlicher Mangel der evangelischen Kirchenlehre.

An das, was wir uns bis jetzt vorgehalten haben, knüpft sich von selbst die Frage, ob wir es nicht als ein natürliches, von Gott gewolltes Resultat aller bisherigen Entwicklung des Christentums anzusehen haben, daß der Gedanke der Erlösung von der Welt im evangelischen Christentum zurückgedrängt und in der offiziellen Lehre der evangelischen Kirche verschwunden ist. In seiner ursprünglichen neutestamentlichen Form konnte der Gedanke nicht dauern. Mit der Hoffnung auf die nahe Vollendung mußte er hinfallen. Dann ist das Mönchtum gekommen. Aber dessen immer wieder eintretende Verweltlichung spottete des ursprünglichen Gedankens. Mit Recht hat die Reformation hier keinen Mittelweg eingeschlagen. Die Gesundung des Christentums verlangte, diese Auswüchse zu beseitigen. Indem sie das tat, stellte die Reformation das Christentum in die Welt hinaus. Und gerade das war ihr größtes Verdienst, ihre lebenskräftigste Tat. Das beweist die weitere Entwicklung. Es hieße, dem Christentum der Gegenwart den allerschlechtesten Dienst erweisen, wollte man in diesem Punkt zur Umkehr rufen.

So ließe sich argumentieren! Ich glaube nicht, daß es richtig ist. Aber ich verstehe, wenn manche so denken. Ich nehme an, daß nicht wenige es tun. Ich fasse, was ich jetzt zu sagen habe, in die Form, daß ich diese Aufstellung widerlege.

Was dagegen entscheidet, ist zunächst schon das Neue Testament. Und um diese Autorität, die der heiligen Schrift, kommt in der evangelischen Kirche niemand herum. Die göttliche Offenbarung, wie sie in der Schrift, vor allem im Neuen Testament, gegeben ist, bildet die Grundlage unserer Religion, unseres Glaubens. Dieser Instanz muß sich schließlich alles Andere beugen.

Nicht darum handelt es sich bei der Geltendmachung dieser Instanz, daß eine theoretische Lehre aus dem Neuen Testament entnommen oder aus ihm bewiesen werden soll. Nicht so: weil die Schrift so lehrt, müssen auch wir so lehren. Auf eine der-

artige Beweisführung würde ich selbst nicht viel geben. Und zwar einfach deshalb nicht, weil sie in der Regel auf Selbsttäuschung beruht. Die Formen des Denkens wechseln. Sie sind heute ganz andere, als sie zur Zeit der Apostel waren. Wir können deren Gedanken heute nicht in ihrem eigenen Sinn herübernehmen und uns aneignen. Nicht weil wir nicht wollen, sondern weil wir nicht können. Die es wollen und demgemäß verfahren, bilden die Gedanken, die sie sich aneignen, dem Zwang der Sache folgend, um — oft auch in wesentlichen Punkten. So also, daß es einfach auf Selbsttäuschung beruht, wenn sie meinen, daß es nicht der Fall sei. Aber, wie gesagt, um irgend etwas Derartiges handelt es sich hier nicht, wenn ich die Autorität des Neuen Testaments anrufe und sage, daß sie entscheidend ins Gewicht falle. Und ich lege den größten Wert darauf, diesen Unterschied scharf zu betonen.

Meine Meinung ist vielmehr die: die Erlösung von der Welt ist der Grundgedanke der neutestamentlichen Religion. Das ist es, was in den früheren Betrachtungen gezeigt ward. Und hier, auf diesem Gebiet, wird die Autorität nicht durch den Wechsel der Zeiten beeinträchtigt. Wir können und sollen heute dasselbe am Evangelium von Jesus Christus erleben, was — um es konkret zu sagen — der Apostel Paulus daran erlebt und uns verkündigt hat. Trotz alles Wechsels der Vorstellungen, ja der Bewußtseinsformen ist es dasselbe Erlebnis, daß wir im Glauben mit Christus vereinigt die Welt los werden, ihr sterben, von ihr erlöst werden, um nun in der Welt ganz dem Gott zu dienen, der uns in Jesus Christus offenbar geworden ist. Und dies Sterben und Auferstehen mit Christus ist das zentrale Erlebnis des Christen. Das ist es, was vor allem das Wesen des Christentums ausmacht. Es aufgeben, heißt nicht mehr und nicht weniger, als in dem zentralen Punkt von dem im Neuen Testament begründeten, in ihm verkündigten und bezeugten Christentum abweichen.

Und niemand sage, daß es nicht möglich sei, nachzuerleben, was damals zuerst erlebt worden ist. Eben etwa um des nun oft berührten Punktes willen, der freilich einen großen Unterschied in

den Bewußtseinsformen mit sich bringt, daß wir nämlich die Vollendung nicht als in naher Zukunft bevorstehend ansehen können. Zum Beweis des Gegenteils verweise ich wieder auf den Apostel Paulus. In der letzten Periode seines Lebens, von der wir Bestimmtes wissen — im Philipperbrief ist sie uns bezeugt — hat er nicht mehr erwartet, selbst noch das Ende zu erleben. *Und zwar ohne daß das in seiner Frömmigkeit einen Unterschied gemacht hat.* Eine erstaunliche Tatsache, wie mir scheint. Sie beweist, daß seine Frömmigkeit nicht von dieser Erwartung abhing. Schon Paulus hat sich innerlich von ihr lösen können zum Beweis, daß sie kein intergrierendes Moment der Frömmigkeit selber war. *Daß er es überhaupt konnte*, ist die entscheidende Tatsache. In ihr liegt der prinzipielle Schnitt. Dagegen kommt nicht auf, daß er immer noch das Ende nahe dachte, nur nicht innerhalb der Spanne seiner Lebensfrist. Es ist einerlei, wann es geschieht, ob ein oder hundert oder wie viel tausend Jahr nach seinem Abscheiden, sofern er nur weiß, daß er bei dem Herrn sein wird allezeit. Die Zuversicht des Lebens in Christo hat ihn über die Anfechtung, die darin liegen mochte, vollkommen hinweggetragen. Seine Frömmigkeit ist dieselbe geblieben. So kann unsere Frömmigkeit dieselbe sein, wie es die seine war.

Aber, wird man sagen, die weitere Entwicklung des Christentums hat doch unvermeidlich über diese Anfänge hinausgeführt. Allein, wenn daraus ein Grund gegen den Gedanken der Erlösung von der Welt und seine bleibende Bedeutung im Christentum entnommen werden soll, so sei zur Widerlegung auf das *Mönchtum* verwiesen.

Läßt es sich verkennen, wie schwer diese Tatsache hier ins Gewicht fällt? Bedenken wir doch: das mönchische Ideal ist bis zur Reformation hin das Ideal *christlicher* Vollkommenheit schlechtweg gewesen, ist es in der katholischen Kirche bis auf diesen Tag. Und der dies Ideal beherrschende Gedanke ist eben der der Erlösung von der Welt. Freilich verweltlichte es immer wieder. Die Geschichte des Mönchtums ist nicht geeignet, uns an dem verwerfenden Urteil irre zu machen, das die Reformation darüber

gefällt hat. Aber eben so gewiß ist doch, daß die zartesten Blüten vorreformatorischer christlicher Frömmigkeit auf diesem Boden gewachsen, die lebendigsten Kräfte der Kirche aus dieser Quelle geflossen sind. Und sollte es zufällig sein, daß das Büchlein des Thomas a Kempis von der Imitatio Christi in der Christenheit, auch in der evangelischen Christenheit, so weit verbreitet ist? Gibt es nicht viele auch evangelische Christen, die da bezeugen, daß dieses Buch ihnen in bewegter Zeit ihres inneren Lebens viel gewesen ist? Wer es kennt, weiß aber, was in ihm der Gedanke der Erlösung von der Welt bedeutet. Wahrlich, wenn ich hier für die Bedeutung dieses Gedankens eintrete, so stütze ich mich dabei nicht allein auf das Neue Testament, auf etwas, was in ihm zeitgeschichtlich war und nicht nachwirkte. Auch die Geschichte des Christentums und der Kirche zeugt in weitem Umfang dafür, daß es sich hier wirklich und gewiß um einen bewegenden zentralen Gedanken unserer Religion handelt.

Sollte diese Geschichte mit der Reformation abgebrochen sein? Sollte, daß die Reformation das Christentum aus dem Kloster auf den Markt des Lebens geführt hat, gehorsam gegen den Grundsatz des Evangeliums, daß die einfachen sittlichen Pflichten die höchsten Religionspflichten des Christen sind — sollte das so viel bedeuten wie, daß sie den zentralen Gedanken des Christentums in ihm getilgt und aufgegeben hat? Im Gegenteil! Sie hat ihn dahin verlegt, wo er eigentlich zu Hause ist, in das innere Leben des Christen. Christliche Sittlichkeit sprießt nur aus dieser Wurzel innerer Freiheit von der Welt. Und die gibt es nur, wo sie im Glauben an das Evangelium von Jesus Christus gewonnen und immer wieder erlebt wird.

Hier wieder ist zu beachten, was über den Grundgedanken in den verschiedenen Formen des Christentums entscheidet. Immer dies, wie jedesmal das ewige Gut, das über der Welt ist, in Beziehung gesetzt wird zum Leben in der Welt, in der Zeit. Danach scheiden sich die verschiedenen Kirchen. Man kann es an allen ihren Aeußerungen in Dogma und Kultus und kirchlicher Praxis nachweisen. Auch das evangelische Christentum macht keine Ausnahme davon. Sein Gepräge stammt daher, daß es das Neben-

einander treu dem Evangelium zu überwinden sucht, daß es das Ineinander als Aufgabe stellt: durch das ewige Gut frei von der Welt, wie wenn es sie gar nicht gäbe, in der Kraft dieser Freiheit aber ganz auf den Dienst Gottes in der Welt gerichtet, als wenn wir nichts kennten als die in ihr gestellte Aufgabe.

Das ist der Grundgedanke des evangelischen Christentums. Wir dürfen es aber nicht so ansehen, wie wenn es mit der Reformation fertig da gewesen wäre. Die entscheidenden Impulse haben wir aus der Reformation. Ihre Durchführung ist die auch heute noch nicht vollendete Aufgabe. Dazu gehört nicht zuletzt dies, daß wir eine Lehre von der Erlösung im engeren Sinne kriegen. Denn das ist nun einmal so, daß in der evangelischen Kirche nichts festen Bestand gewinnt, was nicht als Lehre in eine feste Form gefaßt wird. Wenn erst die intellektualistische Dogmatik wirklich überwunden sein und damit die Opposition gegen sie ihr Daseinsrecht verloren haben wird, wird kein Sachkundiger es mehr bezweifeln.

Wie wesentlich der Mangel ist, daß es in diesem entscheidenden Punkt an fester Lehre fehlte, beweist das Auftreten des Pietismus. Denn der ist wahrhaftig kein bloßes Uebertragen katholischer Formen auf evangelischen Boden. D. h., ich will nicht in Abrede stellen, daß an dieser Kombination etwas Wahres ist. Aber solche Uebertragung war doch nur möglich, weil hier in der Ausgestaltung des evangelischen Christentums eine Lücke geblieben war. Der Pietismus hat sie nicht ausfüllen können, weil er auf dem Gebiet der Lehre unfruchtbar blieb. Die Aufgabe, die er uns stellt, ist die einer Lehrverbesserung — gerade auch, um alles Ungesunde in ihm selbst zu überwinden, alles Wirkungskräftige, was in ihm liegt, zur ungehemmten und wirksamen Entfaltung zu bringen.

Aber — welchen Zweck haben solche Erwägungen? wird man vielleicht fragen. Das sind ja vergangene Dinge, heute in der modernen Welt längst geknackte Nüsse, zu leeren Schalen, bloßen Worten geworden. Die moderne Welt will eben nicht. Die wartet auf Propheten, die ihr das Christentum mit dem Leben in der Welt versöhnen. Erlösung von der Welt — dies Wort begegnet in ihr nur ungläubigen Augen und spöttischer Gegenrede.

Allein, ich wüßte nichts, was ungereimter wäre, als auf diese Stimmung vieler heutiger Menschen entscheidendes Gewicht zu legen. Oder ist der Mensch heute ein anderer geworden, als er immer war? Stehen wir auf der Höhe der Wissenschaft und Bildung, wenn wir naiv genug sind, nur das zu hören, was gerade in der Gegenwart um uns laut wird, nur das zu sehen, was im Augenblick zur Erscheinung kommt? Vielmehr sollen wir uns die Lehren der Geschichte gesagt sein lassen. Und die Geschichte lehrt, daß die sich steigernde Kultur schließlich auf den Ueberdruß an allem, was Welt und Kultur heißt, hinausläuft. Dann bricht wieder der Schrei aus der Seele, der nach Gott ruft, nach dem überweltlichen Gott, in dem das unruhige Herz allererst und allein seine Ruhe findet. Das ist heute nicht anders geworden, als es immer war. Das Moderne ist überhaupt keine entscheidende Instanz. Modern ist das, was von gestern stammt und morgen wieder verflogen ist. Sind wir nur unserer Meinung gewiß, in Gottes Wort und den wiederkehrenden Erfahrungen der Menschheit gegründet, so soll es uns wahrlich nicht anfechten, ob wir unmodern sind. Das soll uns dann vielmehr ein Zeichen sein, daß wir eine Wahrheit haben und kennen, die über dem Wechsel der Mode steht.

Und überdies läßt sich dem Widerspruch, der sich auf die großen Fortschritte stützt, die wir in der modernen Theologie über die Zeit hinaus gemacht haben oder zu machen im Begriff stehen — jedem solchen Widerspruch läßt sich mit einem kräftigen Argument gerade aus dem Herzpunkt der modernen Theologie heraus begegnen. Ich denke dabei an die Religionsgeschichte. Das soll doch vor allem der große Fortschritt und Vorzug der heutigen Theologie sein, daß wir uns in ihr auf den religionsgeschichtlichen Standpunkt stellen. Nun wohl, ich erinnere an das, was ich am Eingang des ersten Kapitels über die Religionsgeschichte gesagt habe. Wenn sie uns irgend etwas lehrt, so ist es dies, daß die Religion sich in dem Gedanken der Erlösung von der Welt vollendet. Gerade von der geistigen Religion gilt es, die über die Welt hinaus zu Gott führt. Auch das Christentum gehört auf diese Stufe und ist Erlösungsreligion. Daß es das ist, nicht bloß auch, sondern erst recht, predigt uns das ganze Neue Testament.

Und dazu dann das Zweite: es ist eine Erlösungsreligion von besonderer Art. Nämlich seine Eigenart besteht darin, daß es nicht mit Verneinung der Welt und überschwänglichen Gefühlen der Gottesnähe abschließt, sondern in die sittliche Aufgabe in der Welt hineinweist, in deren Arbeit der Christ das Leben in Gott erst zum vollen und bleibenden Besitz gewinnt.

Oder anders ausgedrückt: die Eigenart des Christentums liegt darin, daß es das Gleichgewicht des ethischen und mystischen Moments in der Religion erstreben heißt. So lehrt es das Neue Testament, wie wir es an der Hand der vergleichenden Religionsgeschichte verstehen lernen. Und darin besteht wieder die Grundlehre der Reformation: wir sollen das Nebeneinander von beidem überwinden, das Ineinander suchen.

Gewiß, diese Aufgabe wird nie rein gelöst. Nicht bloß deshalb nicht, weil wir Menschen immer hinter unseren Zielen zurückbleiben. Auch deshalb nicht, weil die Naturen, die Individualitäten verschieden sind. Der Eine ist mehr theoretisch-mystisch, der Andere mehr ethisch-praktisch gerichtet. Der Eine sucht das Ziel mehr auf diesem, der Andere mehr auf jenem Wege. Und so gibt es verschiedene Zeiten in der Kirche. Bald hat das eine und bald das andere Moment das Uebergewicht in der herrschenden Frömmigkeit. *Aber nie wird das eine oder das andere deshalb in seiner zentralen Bedeutung aufgegeben.* Die vollkommene Vereinigung von beiden ist das Ziel und die Wahrheit, die allen gilt.

Deshalb soll niemand daraus, daß ihm die ethische oder mystische Richtung ferner liegt, entnehmen, die andere sei nichts, sei jedenfalls für ihn nichts. Sondern er soll sich sagen, daß er unter das Gebot gestellt ist, das ihm Fernerliegende zu suchen, um den Mangel zu ergänzen und die Einseitigkeit zu überwinden. So gebietet es das Evangelium. Und das ist es, worauf es ankommt, daß wir das Evangelium *als Autorität* empfinden und uns von ihm sagen lassen, was wir glauben und was wir tun sollen. Denn es fragt sich nicht, wie viele meinen, was wir erfahren und nicht erfahren. Es fragt sich, *was wir erfahren sollen.* Unsere Religion ist immer zugleich *eine*

Aufgabe für den Willen, und wo sie nicht so empfunden wird, wird sie nicht wirklich oder dann wenigstens nicht vollständig erlebt. Und das Korrelat dazu ist die Beziehung auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte, als worin ihr die für sie entscheidenden Antriebe und Richtpunkte gegeben sind. Weshalb eben zum Christentum der Gehorsam gegen die Autorität der Offenbarung Gottes in der Geschichte gehört. Was gegen diesen Gedanken einnimmt, ist seine intellektualistische Verzerrung in der kirchlichen Ueberlieferung. Wir überwinden das nicht, indem wir den richtigen, ja unentbehrlichen Gedanken über Bord werfen. Vielmehr müssen wir hier und überall Kampf und Widerspruch gegen den eigentlichen Feind, den Intellektualismus, richten.

Es ist also ein wesentlicher Mangel, daß unsere evangelische Kirche keine Lehre von der Erlösung im engeren Sinn kennt. Nicht weil unsere Dogmatik deshalb eine Lücke hat. Das wäre schließlich ein untergeordnetes Interesse. Nein, worum es sich handelt, ist, daß die evangelische Lehre um dieses Mangels willen keine vollständige, keine ausreichende Anweisung für die Uebung der Frömmigkeit bietet. Also nicht eine theologische Liebhaberei, sondern ein Lebensinteresse der Kirche steht in Frage. Nicht um Veraltetes abzutun oder alte Formen einer neuen Zeit anzupassen, sondern um eine bisher zurückgedrängte zentrale Wahrheit zur Entfaltung und vollen Wirksamkeit zu bringen, muß hier ein Fortschritt in der Lehrbildung erstrebt werden.

Es ist töricht, die Bedeutung zu verkennen, welche die Lehre — die reine Lehre nach Gottes Wort! — für uns hat, so lange wir evangelische Christen bleiben. Es ist ebenso töricht, zu meinen, die evangelische Lehrbildung sei im sechszehnten Jahrhundert, mit der Konkordienformel etwa, zum Abschluß gekommen. Der Fortschritt in der Erkenntnis von Schrift und Dogma, den uns das geschichtliche Verständnis bringt, die Einsicht andererseits, daß die Lehre von der Religion aus gedacht und entworfen sein muß — das alles wird und muß uns mit der Zeit auch zu neuer Lehrbildung führen. Nicht über die Reformation hinaus! Wir haben noch längst nicht ausgeschöpft, was uns die Reformation gegeben hat, auch in der Lehrbildung nicht. Was hier befürwortet wird,

ist ja selbst nichts anderes, als ein Schritt weiter in der Ausgestaltung des durch die Reformation begründeten Christentums. Freilich aber ein Schritt — das muß ebenso bestimmt betont werden — der deutlich und mit Bewußtsein über die in der Konkordienformel vermeintlich abgeschlossene Lehrbildung hinausgeht und zwar sie ergänzend in einer andern als in der in ihr befolgten Richtung — auf Grund der oben genannten Erkenntnis und Einsicht.

Hiermit ist nun die weitere Frage schon berührt: wie läßt sich dem Mangel abhelfen? Ja, die Antwort darauf ist implizite schon gegeben. Um einen Fortschritt der Lehrbildung wird es sich handeln müssen. Doch ist damit noch nicht viel gesagt. Oder das damit Gesagte ist im Grunde genommen selbstverständlich. Denn wenn es wirklich ein Mangel ist, daß wir keine Lehre von der Erlösung haben, so kann die Abhilfe nur darin bestehen, daß wir eine solche Lehre suchen. Es wird also näher zu bestimmen sein, wie das geschehen soll und kann. Davon soll gleich noch im vierten und letzten Kapitel die Rede sein. Hier bleibt mir zum Abschluß des über den Mangel Gesagten der Punkt zu erwähnen übrig, an dem er sich, wenn ich recht sehe, am deutlichsten zeigt und am empfindlichsten fühlbar macht.

Das ist die Predigt des Wortes Gottes, wie sie unter uns geübt wird. Sie ist natürlich vor allem die Predigt vom Heil, das Gott der Gemeinde in Jesus Christus geschenkt hat. Da fehlt es nun nicht am klaren und bestimmten Hinweis auf Sündenvergebung und Rechtfertigung. In dem, was darüber hinausgeht, macht sich aber vielfach eine große Unsicherheit geltend. Schlagende Beobachtungen dieser Art, die ich häufiger machte, haben mir zuerst den Gedanken nahegelegt, das Thema der Lehre von der Erlösung einmal zum Gegenstand einer besonderen Erörterung zu machen.

Es wird — in der heute üblichen Predigt nämlich — etwa ausgeführt, daß der mit Gott versöhnte Christ nun auch von der Macht der Sünde erlöst ist. Aber wie das zugehen mag und in welcher Weise das erlebt wird, erfahren wir nicht. Oder die Predigt ergeht sich in Aeußerungen der Christusmystik, sagt uns, daß wir ohne Christus nichts sind und nichts leisten können. Da

ist die Gefahr groß, daß sich der Prediger in gefühlsmäßige oder wohl gar ungesunde Mystik verirrt. Daneben fehlt es nicht an ethischer Zurechtweisung und Verherrlichung des Vorbildes Jesu Christi. Aber warum das für den Christen etwas anderes ist als ein neues Gesetz, wird nicht deutlich. Von der Welt wird teils in biblischen Wendungen gesprochen, die im Munde des Predigers in der Regel nichts als eine übernommene Redeform, um nicht zu sagen lediglich konventionell sind. Teils ist man darauf bedacht, die Weltoffenheit des protestantischen Christentums zu rühmen. Als wenn wir vor allem nötig hätten, vor übertriebener Weltflucht behütet zu werden! Kurz, ich komme über den Eindruck nicht hinweg, daß hier vielfach eine große Unsicherheit herrscht, daß an der Predigt hier die klare Lehre und darum die durchschlagende Kraft zu vermissen ist.

Was fehlt und dessen Fehlen diese Mängel erklärt, ist die Lehre von der Erlösung. Denn eben die Erlösung von der Welt ist es, die wir gewinnen, wenn wir mit Gott versöhnt durch den Glauben in Christus leben lernen. Darin hat die Christusmystik ihre feste Haltung und männliche Kraft, daß sie über die Welt erhebt und von der Welt befreit. Wiederum die Erlösung von der Macht der Sünde hat ihre Wurzel in der Erlösung von der Welt, von deren den Willen zwingenden Macht und Herrschaft. Nur wenn ich sie so verstehen lerne, begreife ich, daß es sich um eine wirkliche Befreiung handelt, ohne die der Mensch in schmählicher Knechtschaft dahinlebt, und daß es doch nicht etwas ist, was dem Christen mühelos in den Schoß fällt, etwas vielmehr, was seinen Willen herausfordert, was ihm eine große Möglichkeit gibt, die er nun zur Wirklichkeit machen soll, indem er mit seinem Willen darauf eingeht, keinen Kampf und keine Anstrengung scheuend. Und auf der andern Seite wird alle christliche Mahnung und Zurechtweisung nur durch die Einordnung in diesen Gedankenkreis von der Erlösung unter den Gesichtspunkt der Gnade statt unter den des Gesetzes gestellt. Die Mahnung zur Weltoffenheit endlich erhält nur in diesem Zusammenhang ihre rechte Begrenzung sowohl als ihren unbegrenzten Spielraum: an nichts, aber auch an gar nichts in der Welt das Herz hängen, die ganze Welt

der Geisteskultur, die Teilnahme und Arbeit daran, nichtsdesto-weniger unter den absoluten Zweck der Herrschaft des göttlichen Willens stellen!

So setzt es sich durch, daß der Gedanke der Erlösung von der Welt zu den zentralen Gedanken des christlichen Glaubens gehört. Nur wenn er in sein Recht eingesetzt wird, kann die evangelische Verkündigung in einem Hauptstück der Unsicherheit entnommen werden, die ihr gegenwärtig vielfach anhaftet.

Ja, was sollen wir denn an unserem Glauben rühmen, wenn nicht dies, daß er der Sieg ist, der die Welt überwunden hat und immer wieder überwindet? Gewiß gehört auch das zum Kern und Stern der Wahrheit, die wir haben, daß wir vor Gott gerecht sind nicht durch unsere Werke, sondern durch Gottes Gnade, die uns annimmt, wie wir sind — so wie der Vater den verlorenen Sohn in seine Arme nahm. Und das nicht bloß einmal, sondern täglich und immer wieder, so oft wir ihm im Gebet nahen. Darauf beruht die Zuversicht und Fröhlichkeit des Christenglaubens. Aber dann müssen wir auch wissen, was es heißt, beim Vater sein, eins mit ihm, und was uns in des Vaters Haus an Gaben und Kräften, an Aufgaben und Arbeiten zufällt. Die lernen wir aber nur verstehen, annehmen und erwerben, wenn wir die Erlösung von der Welt inne werden. Sie bedeutet uns nichts mehr, wir sind sie innerlich los, selig in Gott. Und dann kehren wir zu ihr zurück, neugierig, was nun werden, welche Pflichten uns der Augenblick bringen wird. Je gewisser wir von der Welt erlöst sind, desto bereitwilliger und geschickter werden wir sein, in ihr den Willen des Vaters zu tun.

Viertes Kapitel: Wie ist dem Mangel abzuhelfen?

Das soll die letzte Frage sein, die uns beschäftigt: wie ist dem Mangel abzuhelfen? Vielleicht wird erwartet, daß ich sie beantworte, indem ich eine Lehre von der Erlösung vortrage. Aber daran denke ich gar nicht. Aus vielen Gründen nicht! Schon deshalb nicht, weil, wen es interessiert, in meiner Dog-matik nachlesen kann, wie ich diese Lehre zu gestalten suche. Ferner scheue ich überhaupt, eine einzelne Lehre für sich vorzutragen,

vollends eine solche, die im Mittelpunkt des Ganzen steht. Nur im Zusammenhang des Ganzen kann sie deutlich gemacht werden. Welchen Sinn hätte es aber, hier einen kurzen Abriß der Dogmatik, wie ich sie mir denke, vorzutragen? Endlich und vor allem: würde ich die Betrachtung auf einen Entwurf der Lehre von der Erlösung hinausführen, müßte es doch den Schein gewinnen, als sei es mir um die Empfehlung dieser meiner Lehre zu tun. Statt dessen ist mein Absehen lediglich dies, die Aufmerksamkeit auf die hier verhandelte Frage zu richten. Den Mangel möchte ich zur Empfindung bringen, — mag dann jeder in seiner Weise dem Mangel abzuhelfen suchen.

Nicht um eine Lehre von der Erlösung soll es sich also hier handeln, sondern lediglich darum, auf die Bedingungen hinzuweisen, die erfüllt sein müssen, ehe wir eine solche Lehre haben können. Freilich, nur mit einem gewissen Zagen trete ich an den Versuch heran, dies zu tun. Denn das führt nun unvermeidlich in die dogmatische Technik, in die Technik der dogmatischen Begriffsbildung hinein. Und dafür darf man kaum ein großes Interesse voraussetzen. Wenigstens heute nicht. Die Dogmatik gilt für etwas ziemlich Ueberflüssiges, für etwas, was jeder sich selbst aus dem Handgelenk besorgen kann. Gehört dazu wirklich Uebung, beharrliche Arbeit und nun gar Technik? Aber vielleicht dient, was hier dargelegt wurde, ein wenig dazu, diesen Vorurteilen gegen die Dogmatik entgegenzutreten. Daß es sich bei dem hier verhandelten Thema, mag man sich nun im Endurteil so oder anders stellen, um wesentliche und wichtige Interessen des Glaubens, der Frömmigkeit und ihrer Regelung handelt, das wird sich kaum bestreiten lassen. Andrerseits ist klar, daß es vor allem eine dogmatische Frage ist, ob es eine Lehre von der Erlösung geben soll oder nicht. Dann wird aber die richtige Ordnung der Gedanken, um die sich die Dogmatik bemüht, wohl auch nicht so gleichgültig sein, wie vielfach angenommen wird. Jedenfalls, wir kommen nicht darum herum, hier einen Blick auf dies ganze Gebiet zu werfen.

Indem ich mich dabei auf das Notwendige beschränke, sage ich: zwei Bedingungen müssen erfüllt sein, wenn es eine Lehre

von der Erlösung wie die hier geforderte in der evangelischen Kirche geben soll. D. h. sie müssen erfüllt sein, wenn dem nachgewiesenen Mangel abgeholfen werden soll. Ich bespreche sie kurz nacheinander.

Die erste Bedingung ist eine vollständige Veränderung in dem überlieferten Gefüge der Heilslehre. Davon war schon einmal die Rede. Als ich die Gründe erörterte, weshalb wir keine Lehre von der Erlösung haben, nannte ich an dritter Stelle auch dies: das überlieferte, in unseren Denkgewohnheiten fest verankerte Lehrgefüge hat keinen Platz dafür. Folglich also: wird das nicht verändert, so kann es auch keine Lehre von der Erlösung geben. Diese Veränderung ist die unerläßliche Bedingung dafür. Die Veränderung muß aber darin bestehen — auch das ward bei dem früheren Anlaß schon erwähnt — daß die Tat Gottes zu unserem Heil grundlegend *in der Richtung auf die Menschen und ihren Glauben* verstanden wird.

Eigentlich entspricht es so der reformatorischen Heilspredigt und den Anfängen der evangelischen Dogmatik. Die Verkündigung vom Heil in Christo, daß wir in ihm einen gnädigen Gott haben, ist ursprünglich ganz unabhängig von der älteren Lehre gewesen, daß durch den Tod des Gottmenschen der Gerechtigkeit Gottes Genugtuung geleistet werden mußte, ehe er rechtfertigen oder vergeben konnte. Nicht als wenn je diese Lehre von den Reformatoren irgend verleugnet worden wäre. Das war ganz ausgeschlossen. Sie hielten diese Gedanken für paulinisch, überhaupt für biblisch. Und die Bibel galt ihnen als Lehrgesetz. Aber beide Gedankenreihen, die von der Rechtfertigung und die von der Genugtuung, standen ursprünglich nebeneinander. Und so lange die Tendenzen der Reformation mit voller Kraft wirkten, bedeutete dies Nebeneinander so viel wie ein selbstverständliches Vorwiegen der Rechtfertigungslehre.

Wie hätte sich nun — menschlich geredet — die weitere Entwicklung gestalten sollen? Die Impulse neuer Lehrbildung, die in der Reformation lagen, hätten sich durchsetzen sollen. Dann wäre aus der äußeren Unterordnung der Satisfaktionslehre unter die Rechtfertigungslehre eine innere Einordnung und Unterordnung

der alten Lehre unter die neue Erkenntnis geworden. Natürlich wäre das nicht ohne eine Veränderung in den Gedanken der alten Lehre abgegangen. Im Sinn nämlich ihrer Anpassung an den neuen Zusammenhang. So scheint es uns nachträglich die von der Sache geforderte, in ihr angelegte Entwicklung zu sein. In Wahrheit ist aber etwas Derartiges nicht eingetreten. Umgekehrt vielmehr ist die neue Erkenntnis dem alten Lehrgefüge eingeordnet worden. Man hat sich gewöhnt, die Rechtfertigungslehre als eine Folgerung aus der Satisfaktionslehre anzusehen. Der articulus stantis et cadentis ecclesiae erscheint auf Grund dieser Entwicklung, dogmatisch angesehen, als ein Moment in der Lehre von der Bekehrung. Praktisch-kirchlich hat er natürlich eine ganz andere Bedeutung nach wie vor. Innerhalb der dogmatischen Theorie jedoch ist er in den Winkel geschoben.

Was ich nun meine, wenn ich sage „Bedingung ist eine fundamentale Aenderung im Gefüge der Heilslehre", das ist: eine Korrektur im Sinn des jetzt Dargelegten, im Sinn einer Ueberordnung der Rechtfertigungslehre über die Satisfaktionstheorie. Oder dasselbe in anderer Ausdrucksweise: das Werk Gottes zu unserem Heil muß primär als ein göttliches Werk in der Richtung auf die Menschen gedeutet und verstanden werden. Die Betrachtung des menschlichen Gehorsams Jesu Christi als des notwendigen Mittels für dieses göttliche Werk ist dem unterzuordnen. Eine solche Aenderung, sage ich, ist die Bedingung dafür, daß wir eine Lehre von der Erlösung als Erlösung von der Welt bekommen. Denn die ist nur in dem Schema möglich, daß Gott uns, die wir glauben, durch Jesus Christus von der Welt erlöst, wiedergeboren, zu neuen Kreaturen oder Erstlingen seiner neuen Schöpfung gemacht hat. Weshalb sie nur so möglich ist, habe ich bei dem früheren Anlaß schon besprochen. Ich erinnere daran, daß man die Erlösung von der Welt nicht als objektiv geschehen (unabhängig vom Glauben fertig) vorstellen kann. D. h. um es zu tun, müßte man sie als Erlösung vom Teufel denken und sich dabei auf mythologische Gedankengänge einlassen — was doch ganz unmöglich ist.

Vielleicht erscheint nun diese Bedingung als eine leicht zu

erfüllende. In Wahrheit hat jeder Versuch der Art mit einem zähen und festgewurzelten Widerstand zu kämpfen. Was gegen die Denkgewohnheiten geht, wird von den Meisten nicht einmal apperzipiert, geschweige daß ein Eingehen darauf für sie in Frage käme. Und abgesehen von diesem allgemeinen Hemmnis — die Freunde des überlieferten Lehrgefüges erklären eine solche Aenderung für den Ausfluß eines verderblichen Subjektivismus. Die dagegen, die der Ueberlieferung freier gegenüberstehen, rechnen dergleichen Kontroversen zum unnützen und überlebten Schulgezänk. Das dient dann wieder dazu, die Ersten in ihrem Vorurteil zu stärken. Und was die darauf hin als heilsnotwendige Lehre vortragen, ist nicht geeignet, die Andern von ihrer Abneigung zu bekehren. Was daher so einfach und leicht erscheint, ja dem, der sich einmal hineingedacht hat, selbstverständlich vorkommt, ist in Wahrheit eine schwierige Aufgabe, an der noch Generationen zu tun haben werden.

Ob aber leicht oder schwer — es soll sein. Wollen wir eine der Schrift und der Reformation entsprechende Lehre haben — und das sollen wir wollen —, dann müssen wir diesen Weg gehen und dürfen nicht müde werden, ihn zu empfehlen. Denn wenn es ein dringendes Bedürfnis ist, daß wir eine Lehre von der Erlösung bekommen, und die nur unter dieser Bedingung zu haben ist, wie sollte eine solche Veränderung dann nicht notwendig sein? Notwendig nämlich im Interesse einer vollständigen Verkündigung von Gottes Wort. Jedenfalls, das ist die eine, die erste Bedingung, wenn dem vorhandenen Mangel abgeholfen werden soll.

Dazu kommt eine zweite. Es darf nicht verkannt werden, daß das dem Glauben in Jesus Christus geschenkte Heil nicht bloß Rechtfertigung oder Sündenvergebung ist. Man wird sagen: das geschieht auch nicht. Und es ist wahr, wenn von der subjektiven Heilsaneignung die Rede ist, wird neben der Rechtfertigung noch Anderes genannt, vor allem Wiedergeburt und neues Leben. Allein, in der sogenannten objektiven Heilslehre bezieht sich alles auf Rechtfertigung und Vergebung. Denn ihr Hauptinhalt, um den sich alles gruppiert, der das Andere alles trägt und begründet,

ist die Genugtuung, die dem Vater durch den gottmenschlichen Gehorsam des Sohnes geleistet worden ist. Mit andern Worten, diese Deutung des Todes Christi und damit seiner Erscheinung überhaupt — eine Deutung, die aus der gesetzlichen Bußpraxis des abendländischen Katholizismus erwachsen ist — sie ist die Heilslehre der evangelischen Dogmatik geworden, deren Ursprung doch in dem Kampf gegen eben diese Bußpraxis liegt. Das ist eine erstaunliche Sache. Es ist aber eine Tatsache, die jeder sehen kann, der sehen will. Nicht bloß auch, sondern gerade vor allem in der neueren Dogmatik verhält es sich so. In der nämlich, die sich an die Tradition der lutherischen Kirche hält. Bei Philippi wie bei Frank tritt es unverkennbar hervor.

Geschichtlich läßt sich das allenfalls verstehen. Was in der Heilspredigt der deutschen Reformation voranstand und alles Andre beherrschte, war die Rechtfertigung durch den Glauben. Die schien auf die anselmische Genugtuungslehre zurückzuweisen. Indem es nun die neue Kirche nicht zu einer wirklich neuen Dogmatik brachte, sondern nur zu einer Korrektur der überlieferten, d. h. der katholischen Dogmatik, indem begreiflicherweise dies alte System weiterhin das Uebergewicht erhielt — das Ganze ist auf die Dauer immer stärker als der Teil — mußte es wohl so kommen, wie es gekommen ist. Aber wir dürfen uns doch dem nicht verschließen, daß das so gezeitigte Resultat ein Widerspruch in sich selber ist, etwas, was ipso facto eine wesentliche tiefgreifende Aenderung herausfordert. Und die kann nur darin bestehen, daß man sich klar macht: das Heil ist nicht bloß Rechtfertigung; etwas Anderes bildet bei dieser die Voraussetzung und ist schließlich das Ausschlaggebende, Bestimmende. Und das ist das ewige Gut selbst, die Art, wie es je in der bestimmten Kirche, für uns also, wie es in der evangelischen Kirche verstanden wird.

Allerdings, es läßt sich zeigen, daß das evangelische Verständnis des ewigen Guts gerade in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben zu einem besonders deutlichen Ausdruck kommt. Wie denn wieder, was die katholische Kirche davon denkt, mit ihrer Lehre von der Rechtfertigung, allgemeiner gefaßt mit ihrer Beichtpraxis eng und innerlich zusammenhängt. Insofern

liegt in dem Satz von der Rechtfertigung durch den Glauben indirekt das Ganze. Aber das hebt nicht auf, daß sie nicht das Ganze i s t, daß etwas Anderes noch wesentlicher im Heil ist als sie. Nein, selbstverständlich ist es so, muß es so sein. Die Rechtfertigung für sich genommen bezeichnet den W e g, der zum Heil führt, aber sie sagt nichts darüber, was denn nun das Heil seinem W e s e n nach ist. Darüber erhält man nur Auskunft, wenn man erfährt, wie das ewige Gut selbst zu denken ist, wie es in unserer, der evangelischen Kirche verstanden wird. Das vor allem muß die Heilslehre, die Lehre vom Heilswerk zum Ausdruck bringen. Als Rechtfertigungslehre ist sie nicht vollständig, bedarf sie einer Ergänzung in dem jetzt besprochenen Sinn.

Diese Ergänzung kann aber nichts Anderes sein, als die Lehre von der Erlösung. Denn indem wir des ewigen Gutes teilhaftig werden, werden wir erlöst von der Welt. Und indem wir das ewige Gut richtig verstehen lernen, erfahren wir die Erlösung in dem von Gott gewollten Sinn und greifen die Aufgabe an, die uns in ihr wie in jeder göttlichen Gabe gestellt ist. Weshalb die Lehre von der Erlösung das eigentliche Zentrum der christlichen Heilslehre ist, sein muß.

Noch einmal lege ich den Finger darauf, um einen wie wesentlichen Mangel in der evangelischen Lehrbildung es sich handelt. G e r a d e z u d i e H a u p t s a c h e f e h l t.

An meinem Teil bin ich der Meinung, daß der Gedanke vom höchsten Gut der d a s g a n z e G e d a n k e n s y s t e m des Glaubens beherrschende ist. Und ich halte dafür, daß das nicht bloß eine Meinung, sondern ein überall und in jeder Formulierung der christlichen Erkenntnis sich tatsächlich durchsetzender Zusammenhang ist. Aber das lasse ich hier ganz beiseite. Auch wer das nicht annimmt, muß doch zugeben, daß es im G e d a n k e n v o m H e i l und in der Erfahrung des Heils der Ausschlag gebende Gesichtspunkt ist, wie wir das ewige Gut, das höchste Gut zu denken haben. Nirgends aber wird in der Heilslehre unserer Kirche Auskunft darüber gegeben. Sie erschöpft sich darin, daß sie von Versöhnung mit Gott, von Rechtfertigung vor Gott zu sagen weiß. Was es heißt, Frieden mit Gott haben

und in Gott leben, wird als von Natur durch die Vernunft feststehend erachtet — obwohl der Unterschied der Religionen vor allem auf der verschiedenen Fassung dieses Grundgedankens beruht, und das eigentümliche Wesen des Christentums daran hängt, daß er christlich, d. h. dem Sinn der göttlichen Offenbarung entsprechend gefaßt wird.

Diesen Mangel zu ergänzen, hier berichtigend einzugreifen, ist eine dringende Aufgabe. Geschieht das nun, dann führt es zu einer Lehre von der Erlösung in dem hier gemeinten engeren Sinn.

Aber vielleicht habe ich damit schon die Grenze überschritten, die ich dieser Betrachtung beim Eintritt in sie zog. Ich wollte nur auf die Bedingungen hinweisen, die erfüllt sein müssen, wenn es zu einer Lehre von der Erlösung kommen soll. Das sind die Bedingungen: 1) die Lehre von der Heilstat Gottes muß so gestaltet werden, daß sie in erster Linie als Tat Gottes in der Richtung auf die Menschen und ihren Glauben verstanden wird; 2) sie muß auch und vor allem als Mitteilung des ewigen Gutes zum Verständnis gebracht werden. Sind diese Bedingungen erfüllt, dann wird eine Lehre von der Erlösung möglich, die als sowohl der Schrift wie dem Glaubensbekenntnis der Reformation entsprechend nachgewiesen werden kann.

Hätten wir aber eine solche Lehre von der Erlösung, würde es nicht bloß für den nächsten Zusammenhang der Heilslehre, sondern auch darüber hinaus für das Ganze der christlichen Lehre ein großer Gewinn sein. Darüber zum Schluß noch ein kurzes Wort.

Zunächst fällt damit alles weg, was so oft dazu verleitet, das Evangelium von der Rechtfertigung allein durch den Glauben einzuschränken und in seiner durchschlagenden Kraft zu beeinträchtigen. So versteht es sich von selber, daß die Rechtfertigung eben den Zugang zur Erlösung bildet, den Zugang zum ewigen Gut, aus dessen Besitz die Erlösung als Gabe und Aufgabe erwächst. Wer darnach kein Verlangen trägt, für den bedeutet auch die Rechtfertigung nichts. Nicht soll man ihn zurückweisen, weil es ihm an den erforderlichen Werken und Leistungen fehlt. Nein,

wer gar nichts hat und ist wie der verlorene Sohn, voll Sehnsucht nur nach einem reinen Stück Brot in des Vaters Haus, der darf darauf rechnen, daß er wie dieser die Arme und die Tür des Vaters offen findet. Verschlossen bleibt aber jedem die Tür, der in des Vaters Haus dessen Gut abermals mit Huren und Prassen umzubringen begehrt. Das ist der volle Trost des Evangeliums, in engster Verbindung mit der vollen Wahrung seines heiligen Ernstes nach der Regel des paulinischen, genau im Sinne des Apostels verstandenen Wortes: wie sollten wir der Sünde dienen, die wir in Christo der Sünde gestorben sind?

Ferner wird dadurch die Satisfaktionslehre auf die Bedeutung eingeschränkt, die ihr wirklich zukommt. Sie ist nicht mehr das Ganze, sondern ein dem Ganzen eingeordnetes Moment. Alles das fällt weg, wodurch sie mit einem gesunden christlichen Denken und evangelischen Grundgedanken in Widerspruch tritt.

Endlich wird hiermit auch der Schwerpunkt im Verständnis der Person des Heilandes dem evangelischen Glauben entsprechend verlegt. Im Zusammenhang mit der Lehre von der Erlösung lernen wir verstehen, daß es der erhöhte, dem Glauben lebendig gegenwärtige Heiland ist, den wir in unserem Glauben meinen. Denn eben, indem uns der Glaube mit ihm einigt, sind wir erlöst von der Welt. Der erhöhte Heiland ist aber kein anderer als der geschichtliche. Der Zusammenhang des Glaubens an ihn, d. h. an seine Gottheit, mit dem evangelischen Lebensbild Jesu wird also dadurch hergestellt. Die Fragen nach dem Geheimnis seines Ursprungs aus Gott, die wir niemals adäquat werden beantworten können, bleiben zwar bestehen, aber ohne daß deren Beantwortung in einem bestimmten Sinn (die immer Theologie einschließt) Bedingung des Glaubens wäre. Als solche wird sie nur genommen, wo man sich die Fragestellung durch die katholische Auffassung des Heilsguts verschieben läßt. —

Das ist zugleich der rechte Weg, um mancherlei Hindernisse des Glaubens in der Gegenwart aus dem Weg zu räumen.

Man soll es nicht darauf abstellen, das Evangelium mit dem modernen Denken zu versöhnen. Unser ganzes Absehen soll vielmehr einzig darauf gerichtet sein, immer tiefer in das Ver-

ständnis des Evangeliums einzudringen und, was uns Gott in ihm gegeben hat, immer vollständiger auszuschöpfen. Dann fällt uns alles Andere von selbst zu. Man soll nicht an die Gemeinde mit der Zumutung herantreten: dies und das müßt ihr aufgeben! Der Glaube hat für solche Zumutung immer nur taube Ohren. Man soll ihr vielmehr zur Gewissenssache machen, Gottes Evangelium ganz zu verstehen und anzueignen; ihr sollt das tun, muß es heißen, weil der Gehorsam gegen Gottes Wort es verlangt. Das ist ein Ton, dem der echte Glaube immer zugänglich ist, weil er weiß, daß ihm damit Lebensbrot geboten wird. Und dann wird sich befinden, daß eben hiermit die Nöte verschwinden, die sich aus dem Druck der Ueberlieferung einer vergangenen Zeit ergeben. Wer da hat, dem wird gegeben. Das gilt auch hier. Nach dieser Regel geht es allewege in Gottes Reich.

Natürlich kommt Eins mit dem Andern. Die Mittel, die uns Gott für das tiefere Verständnis des Evangeliums bietet, sind uns aus dem geistigen Leben unserer Zeit zugewachsen. So namentlich das geschichtliche Verständnis von Schrift und Dogma im weitesten Sinn des Wortes und die genauere Erkenntnis der Religion. Denn beides verdanken wir dem Ganzen des geistigen Lebens, in dem wir stehen, den Fortschritten der neueren Wissenschaft, deren wir uns erfreuen. Gewiß werden wir dann auch mit dem tieferen Verständnis des Evangeliums besser in unsere Zeit passen, als wenn wir starr bei den alten Formen bleiben, die eine frühere Zeit mit ihren Mitteln geschaffen hat, mit Mitteln, die für uns die innere Wahrheit verloren haben.

Theolog ist man aber dazu, um diese Zusammenhänge zu verstehen und mit solchem Verständnis der Gemeinde zu dienen. Wer statt dessen die alten Formen mit rhetorischem Aufputz zu modernisieren sucht, täuscht sich selbst und die Gemeinde.

Ueber Religionspsychologie.

Vortrag, gehalten vor dem Theologischen Verein elsaß-lothringischer Pfarrer

von

Professor D. **Emil Walter Mayer** in Straßburg.

M. H. Ihr Vorstand hat mir die Ehre erwiesen, mich zu einem Referat für Ihre diesjährige Tagung aufzufordern, und hat mir zugleich das Thema genannt, über das eine Berichterstattung ihm angezeigt und erwünscht schien. Ueber „Religionspsychologie" soll ich sprechen. Die Gründe für die Auswahl dieses Stoffes liegen auf der Hand. Das Thema ist „Aktualität". Allerorten, unter Theologen, Philosophen, namentlich auch Medizinern, ist jetzt von Religionspsychologie die Rede; und Scheel hat in einem Vortrag, den er vor der letzten Versammlung der Freunde der Christlichen Welt gehalten hat, eine Reihe von Zeugnissen zusammengestellt, aus denen hervorgeht, wie viel sich einzelne Geister heutzutage von der Pflege der genannten Disziplin versprechen[1]). Wir sind nun alle gewiß nicht der Meinung, daß das „Neueste" in der Wissenschaft, dasjenige, was von der Modeströmung getragen, mit Schiller zu sprechen, „oben an in Almanachen schwimmt," allein schon deshalb immer das Beste und Wertvollste sei. Dennoch wollte ich mich dem an mich ergangenen Rufe nicht entziehen und möchte versuchen, Ihnen ein Bild der Bestrebungen zu zeichnen, von denen sanguinische

1) Heft 1 dieses Jahrgangs. Vgl. auch: Rittelmeyer, Psychologie und Religionswissenschaft, Christl. Welt, 1908, Nr. 6 und 7.

Optimisten eine förmliche Umwälzung der Theologie erwarten, während Andere sie als völlig wertlos verwerfen. Beginnen wir mit einer Definition!

Unter Religionspsychologie versteht man ja wohl die Wissenschaft, die Auskunft erteilen will über die bei Regungen des religiösen Lebens in der menschlichen Seele sich abspielenden Vorgänge[1]. Die speziellen Fragen, die in Betracht kommen, hat man etwa folgendermaßen formuliert: Welches sind die Bewußtseinselemente, die bei der Frömmigkeit besonders beteiligt erscheinen? sind es die Empfindungen? oder die Gefühle? oder die Wollungen? oder alle zugleich in verschiedenem Maß? Welches sind die Bedürfnisse, die durch die Religion befriedigt werden? denn irgend welchen Bedürfnissen muß sie doch entgegenkommen; sonst würde sie sich nicht in der Menschheit behaupten. Was trägt sich in der Psyche, im Bewußtsein zu, wenn Religion allmählich oder plötzlich entsteht, oder wenn sie sich fortbildet und umbildet, oder auch aussetzt und verschwindet? Wie verhalten sich die verschiedenen Geschlechter, Altersstufen, Stände, die Gebildeten und Ungebildeten, die Gesunden, die Kranken gegenüber der Religion?

Vergegenwärtigt man sich einzelne dieser Probleme, so gewahrt man sofort, daß die Religionspsychologie nichts schlechthin Neues und keine Schöpfung ex nihilo des lebenden Geschlechts ist, sondern daß sie in irgend einer Form schon längst vorhanden war[2]. Es wird gut sein darüber völlige Klarheit zu schaffen, weil nur unter dieser Bedingung sich einsehen läßt, welche Bedeutung die Disziplin überhaupt für die Theologie haben kann, und was insbesondere für den modernen Betrieb derselben, der eben Aufsehen erregt hat, charakteristisch ist.

Es ist also nicht bloß Pedanterie und gelehrte Unart, wenn

1) Vgl.: The American journal of religious psychology and education, Vol. 1, p. 155 ff.: The field and the problems of the psychology of religion. Siehe auch das Programm der Zeitschrift für Religionspsychologie, Band 1, Heft 1.

2) Das wird allerdings bestritten von Flournoy, in eigentümlicher Weise bejaht von Bresler, Religionshygiene, Halle, Marhold 1907.

ich, weit ausholend, daran erinnere, daß bereits im Altertum mannigfache religionspsychologische Untersuchungen und Erwägungen sich geltend machen. Und zwar sind es zunächst namentlich Gegner der bestehenden Frömmigkeit oder „Gebildete unter ihren Verächtern," die derartigen Investigationen ihr Interesse zuwenden. Wenn beispielsweise der Sophist Prodikus darauf hinweist, daß es Erfahrungen von der Nützlichkeit der Dinge, oder, modern ausgedrückt, „Werturteile" sind, welche die Grundlage der Religion bilden, oder wenn, an Demokrit sich anschließend, Lukrez die Furcht zwar nicht als die einzige, aber doch als die Hauptursache der Götterverehrung hinstellt, so geschieht das, wie wir wissen, in der Absicht, den herrschenden Glauben zu diskreditieren. Indessen haben sich dann auch Denker, die zu diesem in einem wirklichen Pietätsverhältnis standen, wie Aristoteles und später besonders die Stoiker, um religionspsychologische Bestimmungen bemüht [1]).

Im Zeitalter der Patristik ist es Augustin mit seiner eigentümlichen Auffassung von der Bedeutung des Strebens nach Lust, nach Selbstbehauptung, nach wahrem Sein für die Stellungnahme des Menschen zu Gott, den Harnack geradezu als das „psychologische Genie" der Periode bezeichnet hat [2]). Und im Mittelalter sind es vor allem die Mystiker, denen Windelband mit einem gewissen Recht größere Verdienste um die Aufhellung des psychologischen Wesens der persönlichen Frömmigkeit nachrühmt [3]). Doch handelt es sich natürlich, speziell bei den letzteren, weniger um eine eigentliche, objektive, systematisch ausgeführte Theorie als um Andeutungen, Winke und Fingerzeige zur Empfehlung und Förderung einer bestimmten Praxis. Oder

1) Vgl. hiezu: P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs. Paris, Picard et Fils 1904. Außer den im Text erwähnten Denkern wären mindestens noch zu nennen: Xenophanes, Kritias, Euhemerus, Plutarch, einzelne Neuplatoniker.

2) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg, Mohr 1890. III, S. 95 ff. Da wird auch das charakteristische Wort angeführt: „Deum et animam scire cupio. Nihil ne plus? Nihil omnino." (Soliloq. I, 7.)

3) Windelband, Geschichte der Philosophie. Freiburg, Mohr, 1. und 2. Auflage.

dasselbe noch anders ausgedrückt: es handelt sich eher um Versuche, eine eigentümliche Form der Religiosität zu begründen und zu verbreiten als um wissenschaftliche Reflexionen über deren Wesen.

In der Neuzeit macht sich etwas ganz Aehnliches bemerkbar wie im Altertum. Es ist auffallend, aber charakteristisch, daß die ersten umfassenden und bedeutenderen Werke auf religionspsychologischem Gebiet in eine polemische, gegen die kirchliche Frömmigkeit gerichtete Spitze auslaufen oder doch wenigstens anderen Interessen dienen wollen als denen der Religion. Das letztere gilt beispielsweise von Spinozas Tractatus theologico-politicus, einer Schrift, von der man wohl sagen darf, daß durch sie die moderne Religionspsychologie begründet worden ist[1]. Nicht um die Religion zu rechtfertigen, sondern um die Wissenschaft oder die Philosophie sicher zu stellen gegen die Angriffe der Kirche, läßt sich der Verfasser in eine Untersuchung ein über die Bedürfnisse, denen die Frömmigkeit entgegenkommen will, und über deren Motive in der menschlichen Seele. Er verfährt dabei streng methodisch, und zwar rein empirisch. Es ist eine geschichtlich gegebene Religion, wesentlich die der alttestamentlichen Propheten, die er analysiert; und an der Hand dieses Paradigmas sucht er zu zeigen, daß es lediglich Bedürfnisse moralischer Art sind, denen die Religion begegnet, und daß es die durch solche Bedürfnisse angeregte Einbildungskraft ist, welche die religiösen Vorstellungen und Urteile erzeugt. Ein anderes Exempel bietet Hume dar. Ueberhaupt war ja der ganze englische Deismus stark religionspsychologisch interessiert. Nur darf man nicht vergessen, daß innerhalb desselben sehr verschiedene Richtungen sich durchkreuzen, wie allein schon ein Vergleich zwischen Herbert von Cherbury, Locke und Hume beweist. In einzelnen Essays[2], vor allem aber in seiner „Natürlichen Ge-

1 Die „Ethik“ hat dagegen mit dieser Disciplin nichts zu tun trotz des religiösen Interesses, dem sie ihr Dasein verdankt.

2) Neben der Natural History of Religion (Works, ed. Green and Grose, IV. 307 ff.), die meines Wissens nicht ins Deutsche übersetzt ist, kommen noch manche Essays in Betracht, wie beispielsweise die Of super-

schichte der Religion", legt der große schottische Philosoph dar, indem er, ganz modern, speziell die Frömmigkeit der Naturvölker analysiert, daß aller religiöse Glaube ein Produkt der Ignoranz einerseits, der durch Furcht und Hoffnung, namentlich aber durch Furcht, aufgeregten und aus dem Gleichgewicht geschleuderten Phantasie anderseits sei. Die antireligiöse Pointe dieser Religionspsychologie liegt deutlich zutage. Derartigen Anfechtungen und Beunruhigungen gegenüber half sich die landläufige Apologetik, wie sie sich in vorbildlicher Weise etwa bei Leibniz darstellt [1]), doch immer am liebsten mit dem Hinweis darauf, daß die fundamentalen religiösen Wahrheiten sich rational, durch Vernunftargumente, begründen und demonstrieren lassen. Damit war aber stillschweigend auch eine bestimmte (intellektualistische) religionspsychologische Theorie vorausgesetzt, die Anschauung nämlich, daß die Religion in erster Linie Verstandessache sei, oder, theologisch ausgedrückt, daß die göttliche Offenbarung zunächst auf den Verstand und durch diesen erst auf das Gemüt und den Willen einwirke. Nur einzelne einsamere Denker, wie Pascal, verfechten die Meinung, daß die Frömmigkeit vor allem Herzenssache sei, und daß die göttliche Offenbarung zunächst das Gemüt berühre und durch dieses erst den Willen und Verstand. „On ne croira jamais d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le coeur; et on croira dès qu'il l'inclinera." „Et c'est pourquoi ceux, à qui Dieu a donné la religion par sentiment du coeur, sont bien heureux et bien légitimement persuadés." „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point" [2]). In welchem Maße solchen Anschauungen späterhin durch den Pietismus weiter Vorschub geleistet worden ist, möge hier auf sich beruhen. Jedenfalls begegnen sie uns in modifizierter Gestalt auch bei Männern wie Hamann und Jacobi und anderen. Aber alle diese Vertreter einer vorkantischen

---

stition and enthusiasm, Of parties in general und andere.

1) Diese Exemplifikation wäre allerdings verkehrt, wenn die Charakteristik Görlands (Der Gottesbegriff bei Leibniz, Gießen, Töpelmann 1907) richtig wäre.

2) Pascal, Pensées, éd. Havet, 2. éd., I. p. 194 und 129. II. p. 88.

emotionalen Religionspsychologie [1]) glauben nun die Religion, die auf Erfahrungen des Gemüts beruhen soll, als wahr und berechtigt nur aufrecht erhalten und verteidigen zu können, indem sie zugleich die Leistungsfähigkeit und die Kompetenz des Verstandes überhaupt irgendwie herabsetzen und mehr oder weniger zur Skepsis in bezug auf die Zuverlässigkeit der Wissenschaft hinneigen.

Von hier aus wird uns die Bedeutung des Königsberger Philosophen für die Entwicklung der Religionspsychologie durchsichtig.

Wie man auch immer Kant heute interpretieren möge, welche Auslegung seiner Philosophie auch immer berechtigt sei, von vielen des damals lebenden Geschlechts — typisch ist beispielsweise Schiller [2]) — wurde mit als wichtigster Ertrag seiner Lehre der Gedanke aufgefaßt: daß der Verstand und damit die wissenschaftliche Erkenntnis zwar einerseits auf einem bestimmten Gebiet, auf dem der Erscheinungswelt, durchaus leistungsfähig und kompetent sei, daß er aber anderseits über die Welt des Uebersinnlichen und Intelligibeln schlechterdings nichts, weder Positives noch Negatives, auszusagen vermöge. Dadurch wurde auch solchen, die anders als etwa Hamann das gute Zutrauen zur Wissenschaft und Verstandeseinsicht nicht aufgeben mochten, die Vermutung annehmbar, daß die Religion, die von Gott und Jenseits Kunde bringen will, möglicherweise auf inneren Erfahrungen b e s o n d e r e r Art beruhe, die mit der wissenschaftlichen Erkenntnis nichts zu tun haben, in denen aber eben deshalb der Mensch eine höhere Wirklichkeit inne werden kann, als sie ihm durch jene erschlossen wird. Und so beginnt denn bald auf dem Gebiete der Religionspsychologie zum Zwecke des Nachweises eben solcher, die Frömmigkeit begründender Erfahrungen eine neue regsame und vielseitige Arbeit, an der sich jetzt auch mit Freuden Männer beteiligen, die zugleich vom Wert der Wissenschaft und vom Wert der Frömmigkeit überzeugt sind. Ich brauche bloß, um einige

---

1) Mit Recht wird Jacobi von Pünjer zu den Vorkantianern gezählt. Anders freilich die Einreihung bei Windelband.

2) Man denke etwa an die „Worte des Glaubens", die „Worte des Wahns" u. a.

Namen herauszugreifen, an Denker zu erinnern wie Fries, De Wette und vor allem einen: Schleiermacher. Sieht man ab von einzelnen Vorläufern, die man wohl erwähnt hat, wie Musäus[1]) und Semler[2]), sowie von Herder, dessen Untersuchungen unmöglich so hoch eingeschätzt werden können, wie es von Wielandt geschieht[3]), weil sie leider in keinen festen Resultaten zur Ruhe kommen, so ist Schleiermacher der erste moderne protestantische Theologe gewesen, der die Religionspsychologie wirklich fruchtbar gemacht hat für die Theologie. Er wäre wahrlich der letzte gewesen, an dem guten Rechte der Wissenschaft auf ihrem Gebiete zu verzweifeln. Aber in seiner „Dialektik" führte er auf seine Art den Nachweis, daß sie doch das Absolute, die Gottheit niemals erfassen könne. Und er ist nun darauf bedacht, in der normalen menschlichen Psyche eine besondere Bewußtseinserscheinung, ein Gefühl sui generis aufzuzeigen, darin der Fromme Gott unmittelbar erlebt. Ja, er hat einen glänzenden, großartigen Versuch unternommen, aus diesem Gefühl und der Art, wie es sich mit andern emotionalen Erfahrungen kombiniert, die ganze bunte Mannigfaltigkeit der geschichtlich gegebenen Religionen abzuleiten und zu erklären.

Was die Religionspsychologie für die Theologie bedeuten kann, ermißt man vielleicht immer noch am leichtesten an Schleiermacher. Freilich bei seiner Lehre ist es nicht geblieben und konnte es nicht bleiben. Die Hegelsche Schule hat ihr ganz anders orientierte Anschauungen gegenübergestellt. Und durch einen Entlaufenen und Freigelassenen dieser Schule wird dann schließlich eine religionspsychologische Theorie entwickelt, die, wie man sie auch beurteilen möge, jedenfalls reich war an feinen Beobachtungen und durch das umfassende Material, auf das sie sich stützte, zu imponieren wußte. Es ist die Theorie Feuerbachs[4]),

---

1) Vgl. C. Stange, Die systematischen Prinzipien in der Theologie des Joh. Musäus, Halle 1895.

2) Siehe: Scheel a. a. O.

3) Wielandt, Herders Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen. Berlin, Schwetschke 1904.

4) Mit Recht erwähnt ihn Braig (Modernes Christentum und mo-

deren Gedanken und Tendenz ich nicht zu schildern brauche, die aber bald zahlreiche enthusiastische oder auch widerwillig überwundene und überzeugte Anhänger fand. Selbst einzelne Neukantianer und ausgesprochene Antimaterialisten, wie F. A. Lange, erlagen ihrem Zauber und unterschieden sich von Feuerbach nicht durch die Erklärung und Ableitung, sondern nur durch eine andere Würdigung und Wertschätzung der Frömmigkeit. Zugleich meldeten sich mehr und mehr Anthropologen und Religionshistoriker zum Wort [8]), die aus der bloßen Beobachtung der Naturvölker, seltener aus der einzelner Kulturvölker, die psychologischen Wurzeln der Religion zu erschließen suchten.

Da hat unter den Theologen wieder als einer der ersten A. Ritschl das Problem energisch neu in Angriff genommen. Es bleibt der Mühe wert festzustellen, daß einzelne Aeußerungen [9]) von ihm das ungeheuerliche Mißverständnis hervorrufen konnten, als ob er an der religionspsychologischen Arbeit sich nicht beteiligt hätte. Tatsächlich hat er allerdings die allmählich schal gewordene Diskussion darüber fallen lassen wollen, ob die Frömmigkeit wesentlich Sache des Intellekts oder des Gefühls oder des Willens sei, wiewohl er mit seiner Theorie der Werturteile doch wieder unwillkürlich in sie hineingeraten ist. Auch der schwierigen Frage nach den seelischen Ursprüngen und der Entstehung der Religion ist er ausgewichen. Um so eindringlicher hat der willenskräftige Mann mit dem starken Zielbewußtsein und dem ausgeprägten teleologischen Sinn seine ganze Aufmerksamkeit dem Problem zugewandt: Welches sind die Z w e c k e der Religion? welches sind die B e d ü r f n i s s e, die sie befriedigen will? Und merkwürdig: es ist möglich — so eigentümlich verschlungen sind die Pfade der Wissen-

---

derne Religionspsychologie), Freiburg, Herder, 2. Ausg. (1907) als einen hervorragenden Vertreter der neueren Religionspsychologie.

8) Man denke an Spencer, Tylor, Lippert u. s. w.; aber auch auf Usener, Rohde, Tiele u. a. wird man in diesem Zusammenhang hinweisen dürfen.

9) Siehe besonders A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Band 3, 4. Aufl., S. 188.

schaft —, daß es der Umweg über die von Feuerbach ausgegangene Strömung war[1]), der ihn zu einem bereits von Augustin angedeuteten Gedanken zurückführte: alle Religion will Mittel der Selbstbehauptung sein; ganz populär ausgedrückt: alle Religion will Mittel zum „Leben" sein. Die Richtigkeit der Antwort erhellt sofort bei dem ersten Blick auf die gesamte Erbauungsliteratur, einschließlich des Neuen Testaments; wieviel Irrungen hat es indessen gekostet, bis sich die theologische Wissenschaft dieser naheliegenden Erkenntnis sicher bemächtigt hat! Aber Ritschl hat sich nicht lange bei der Religion im allgemeinen aufgehalten; sein Interesse galt speziell dem Christentum; und der ganze dritte Band seiner „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" ist nun, auch seiner äußeren Struktur nach, darauf angelegt, zu zeigen, daß insbesondere die christliche Religion durch die Wirkungen, die sie in der menschlichen Psyche auslöst, sich als vollkommenstes Mittel der Selbstbehauptung und Weltbeherrschung, als ein Quell des Lebens, weltunabhängigen „ewigen Lebens" bereits hienieden erweise. Damit erschöpfen sich jedoch Ritschls Verdienste nicht. Er hat weiter einzelne christliche Dogmen mit Meisterhand analysiert und auf ihre psychologische Wurzel zurückgeführt. Er hat beispielsweise den Anstoß gegeben zu besserem Verständnis der Athanasianischen Christologie. Es wurde jetzt begreiflich, warum einst so heiß und leidenschaftlich um eine bestimmte Formulierung derselben gestritten worden ist: nicht aus Eigensinn und Borniertheit, sondern weil das religiöse Bedürfnis, das Bedürfnis nach Gewißheit des ewigen Lebens dabei unmittelbar beteiligt war. Vor allem aber hat Ritschl der evangelischen Rechtfertigungslehre liebevolles Studium zugewandt. Er hat auch sie auf ihre psychologischen Fundamente geprüft; er hat dargelegt, daß auch sie der Ausdruck einer

1) Es ist das nur eine ganz vage, mit größter Vorsicht aufzunehmende Vermutung. Ich weiß nicht, durch wen speziell Ritschl zu seinen Bestimmungen über den Zweck der Religion angeregt worden ist. Von Schleiermacher stammen sie nicht; aber in der Luft lagen sie jedenfalls. — Während der Drucklegung teilt mir Otto Ritschl freundlichst mit, daß er die aufgestellte Hypothese doch nicht für sehr wahrscheinlich hält.

Erfahrung sei, zwar nicht, wie der Pietismus vielfach behauptet, der Erfahrung, daß der Glaube zur Sittlichkeit verhelfe, wohl aber der Erfahrung, daß das christliche Glauben und Vertrauen, indem es den Schuldbeladenen der Sündenvergebung und göttlicher Huld und Hülfe vergewissert, das Zentrum des Menschen, das Gemüt, gesund und frei, freudig und hoffnungsvoll mache und dadurch erst den Willen zum Guten befähige. Wenn ich eine persönliche Bemerkung hier einflechten darf: noch gedenke ich dankbar des Tags und der Stunde, da mir an der Lektüre der Ritschlschen Werke die Einsicht aufging, daß die evangelische Rechtfertigungslehre nicht bloß ein von der Vergangenheit übernommenes, äußerlich angeeignetes und geglaubtes und durch die Jahrhunderte fortgeschlepptes Dogma, ebensowenig bloß eine „Kampflehre" sei, sondern die Wiedergabe in juristischen Formeln eines tiefsten, sich im Gläubigen immer wiederholenden und erneuernden beglückenden Erlebnisses. In frommen Kreisen kursierte längst die Rede, daß eine „Lehre" nichts tauge, wenn sie nicht auf religiöser Erfahrung beruhe. Ritschl hat nachgewiesen, daß diese Bedingung für die protestantische Rechtfertigungslehre erfüllt ist.

Sind so von dem Göttinger Schulhaupt mancherlei Anregungen für den Betrieb der Religionspsychologie ausgegangen, so ist nicht sofort allen diesen Antrieben in gleichem Maße Folge gegeben worden. Trotzdem ist von der Theologie auf dem betreffenden Gebiet weitergearbeitet worden. Es wird genügen, unter den Ritschlianern Kaftan [1]), den unvergeßlichen Reischle [2]) und den, dem Feuerbachianismus wieder bedenklich näher rückenden, Bender [3]) namhaft zu machen. Es wäre aber Undankbarkeit und unverzeihliche Einseitigkeit, wollte man nicht in dieser, wenngleich noch so flüchtigen, Rundschau, abgesehen von eigentlichen Religionsphilosophen wie John und Eduard Caird, Max

---

1) Vgl. besonders das Werk über „das Wesen der christlichen Religion", 2. Aufl. 1888.

2) Vgl. M. Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion, 1889.

3) Vgl. W. Bender, Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung, 1886.

Müller, Martineau, Rauwenhoff, Siebeck, Höffding und vielen anderen, auch Theologen, wie Hofmann [1]), Frank [2]), Biedermann, Lipsius, Pünjer, Holsten, Pfleiderer, Dorner erwähnen [3]). In Straßburg wird man noch besonders gern eines einschlägigen Aufsatzes von H. J. Holtzmann [4]) gedenken.

* * *

Aus den bisherigen Darlegungen geht hoffentlich deutlich genug hervor, nicht nur daß die Religionspsychologie überhaupt sehr alt ist, sondern auch speziell, daß die Philosophie und die Theologie sich längst mit ihr in irgend welchem Sinne und in irgend welcher Absicht befaßt haben. Was ist nun aber dann das Eigentümliche der Gegenwart, wodurch ein plötzliches Aufsehen und so intensive Hoffnungen, Zustimmung und Widerspruch erregt worden sind? Um es kurz zusammenzufassen: die Religionspsychologie ist in eine neue Phase ihrer Entwicklung eingetreten. Das heißt zunächst einmal: kraft eines Gesetzes, das alle Wissenschaft beherrscht, haben sich sowohl die Philosophie als die Theologie allmählich so weit differenziert, daß heutzutage die Religionspsychologie, die bisher in andere philosophische oder theologische Disziplinen eingebettet erschien, aus diesen herausspringt und zu einer selbständigen Größe wird. Ein Beispiel wird am besten erläutern, was gemeint ist. Bis jetzt waren die „religionspsychologischen" Untersuchungen gewöhnlich aufs intimste verflochten mit „religionsphilosophischen" Erörterungen und Erwägungen, das heißt, mit solchen über die Wahrheit und den

1) Seine Bedeutung erhellt allein schon aus dem Zusammenhang, der zwischen ihm und Ritschl besteht.

2) Sowohl das System der christlichen Gewißheit als das der christlichen Wahrheit hat einen psychologischen Einschlag.

3) Während die in Betracht kommenden Werke von Biedermann, Lipsius, Pfleiderer, Dorner noch allgemein bekannt sind und gelesen werden, müssen die Schriften von Pünjer „Grundriß der Religionsphilosophie" (1886) und Holsten „Ursprung und Wesen der Religion" (1886) besonders zitiert werden. Sie verdienen es nicht, der Vergessenheit anheimzufallen.

4) H. J. Holtzmann, Ueber Begriff und Inhalt der religiösen Erfahrung. (Protestantische Monatshefte, 1899, S. 217—225; 270—285.)

Wert der Religion. Die Neuzeit, der übrigens darin von Hume[1]) stark vorgearbeitet worden ist, will beides säuberlich trennen. Troeltsch hat als einer der ersten in Deutschland eine scharf markierte Grenzlinie gezogen zwischen der religiösen Erkenntnistheorie oder, wie ich deutlicher und einfacher sagen möchte, der Apologetik einerseits, der Religionspsychologie anderseits[2]). Eine weniger glückliche Hand hat offenbar Flournoy in seinen auf dasselbe Ziel gerichteten Bestrebungen[3]). Wie dem aber auch sei, jedenfalls wollen die heutigen Religionspsychologen sine ira et studio, ohne polemische aber auch ohne apologetische Tendenz, ohne Voreingenommenheit für oder gegen die Frömmigkeit, lediglich die letztere beobachten, beschreiben und die seelischen Vorgänge aufdecken, die ihr zu Grunde liegen. „What is needed, is an examination of the facts as such without reference to their possible bearing upon theology and philosophy“[4]). Das Programm ist freilich nicht leicht durchführbar. Von der Religion gilt nun einmal fast immer das Wort: „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich". Man braucht bloß einen Blick zu werfen auf die deutsche Zeitschrift für Religionspsychologie, man wird es den meisten Aufsätzen sehr bald anmerken, ob der Verfasser für oder gegen die Frömmigkeit präokkupiert ist. Aber dennoch der gute Vorsatz ist da; man bekennt ihn; man will ihn prinzipiell befolgen. Dazu gesellt sich ein Zweites: die jüngsten Vertreter der Religionspsychologie wollen möglichst exakte Methoden zur Anwendung bringen. Sie möchten sich nicht begnügen mit der bloßen Innenschau, die Schleiermacher so hoch einschätzte,

1) Psychologischen Inhalts ist The natural history of religion; „erkenntnistheoretischen" Inhalts sind die Dialogues concerning natural Religion (deutsch von Paulsen). Hume ist sich des Unterschieds bewußt und bringt ihn zum Ausdruck (The natural history, introduction).

2) Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen, Mohr 1905. Praktisch hatte bereits Kaftan den Unterschied vollzogen durch die gesonderte Behandlung des „Wesens der christlichen Religion" und der „Wahrheit der christlichen Religion".

3) Flournoy, Les principes de la psychologie religieuse. Archives de psychologie, Vol. II, p. 33—57. Vgl. auch James in The Varieties etc.

4) Coe, The spiritual life. New York, Eaton u. Mains, 1901.

mit der introspektiven Erforschung des eigenen frommen Bewußtseins. Sie wollen nicht bloß die geschichtlichen objektiv gegebenen Religionen analysieren und auf ihre psychischen Fundamente zurückführen, wie das schon Spinoza und Hume getan hatten. Sie wollen zugleich unparteiisch mit allen geeigneten Aufnahmemitteln die Aussagen anerkannt religiöser Individuen abhören und zu Rate ziehen; und die Amerikaner haben zu diesem Zweck das sogenannte Fragebogenverfahren, das uns Deutschen so überaus schwer in den Sinn will, eingeführt. Mit all dem hängt endlich ein Drittes zusammen. Ist die Religionspsychologie eine selbständige Wissenschaft geworden, so ist auch für sie maßgebend, was für alle Wissenschaft gilt, daß keine Beobachtung, auch nicht die irrelevanteste und an sich unfruchtbare, als wertlos betrachtet werden darf. Deshalb macht die Disziplin in ihrer gegenwärtigen Form einen recht ausgiebigen Gebrauch von einem Privileg, das Schopenhauer als den Adelsbrief des Genius bezeichnet hat, von dem Vorrecht, „Unnützes" zu produzieren. Deshalb richtet sich ihre Aufmerksamkeit geduldig auf allerhand Nebenumstände und Begleiterscheinungen des religiösen Lebens. Man fragt etwa, wie sich die verschiedenen Stände, Geschlechter, Alter in der Frömmigkeit verhalten. Monographien über das Bauerntum liegen beispielsweise vor: lesenswerte Schriften von Hermann Gebhardt[1]), A. l'Houet[2]); ich darf auch den Vortrag von Koch-Altweiler erwähnen[3]). Ueber das Alter zahlreicher Bekehrter berichtet Starbuck[4]). Ueber das „sentimento religioso nei fanciulli del popolo", über das „religiöse Gefühl bei den Kindern des Volks" schreibt, im ganzen recht dürftig, der Italiener Pellotieri[5]). Man faßt die Abnormitäten des religiösen Lebens ins Auge: Josiah Moses bespricht in einer Schrift, die manche feine

1) H. Gebhardt, Zur Bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Gotha 1885. (Anonym erschienen.)

2) A. l'Houet, Zur Psychologie des Bauerntums. Tübingen, Mohr 1905.

3) Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz, Band 12.

4) Starbuck, The psychology of religion. London, Scott.

5) Pellotieri, Il sentimento religioso dei Fanciulli del popolo. Rivista di psicologia applicata, 1906.

Beobachtung enthält, aber in ihrem Gesamtwert vielleicht doch überschätzt worden ist, the „pathological aspects of religions“, die „pathologischen Beziehungen der Religion“[1]). Ernest Murisier behandelt „les maladies du sentiment religieux“, das heißt, den Mystizismus und Fanatismus, von denen er in einer scharfsinnigen Analyse nachzuweisen sucht, daß sie darauf bedacht sind, das individuelle und soziale Bewußtsein zu stabilieren, indem sie es möglichst vereinfachen, und eben deshalb mit dem Trieb nach Behauptung des geistigen Lebens zusammenhängen[2]). Von Mönkemöller wird der psychische Zustand der Katharina Emmerich erforscht und beschrieben[3]). Die Kasseler Vorgänge werden selbstverständlich registriert und dargestellt. Man untersucht die Einwirkungen der seelischen Erkrankungen auf die Gestaltung der Frömmigkeit: der Karlsruher Privatdozent Hellpach veröffentlicht einen Essay über die „Beziehungen zwischen Religiosität und Abnormität“[4]); einen andern über fromme „Wahnbildung“ bei Basedowscher Krankheit[5]); Stadelmann einen dritten über „die ethischen Werte unter dem Einfluß der Ermüdung“[6]). Mit dem Verhältnis des „Unterbewußten“ zum Gebete und dessen Erhörung beschäftigt sich A. L. Strong[7]); mit dem des Geschlechtstriebs zur Frömmigkeit die Angelsachsen Wier[8]), Howard[9]),

---

1) Josiah Moses, Pathological aspects of religions. Monograph supplement des American Journal of religious psychology, Sept. 1906.

2) Ernest Murisier, Les maladies du sentiment religieux. Paris Alcan, 2. éd. 1903.

3) Mönkemöller, Anna Katharina Emmerich. Zeitschrift für Religionspsychologie, Band 1, H. 6 und 7.

4) W. Hellpach, Zur „Formenkunde“ der Beziehungen zwischen Religiosität und Abnormität. Ebenda I, 3.

5) Derselbe, Religiöse Wahnbildung bei thyreogener Erregung. Ebenda I, 9.

6) H. Stadelmann, Die ethischen Werte unter dem Einfluß der Ermüdung. Ebenda 1, 6.

7) Anna Louise Strong, The Relation of the Subconscious to Prayer. The American Journal of religious Psychology, Vol. II, S. 160 ff.

8) Wier, Religion and Lust. Louisville, Ky 1897.

9) Howard, Sex worship: exposition of the phallic origin of religion. Washington, 1897.

Westropp[1]). Ja, die deutsche Zeitschrift für Religionspsychologie nimmt einen, übrigens nicht uninteressanten, Aufsatz des Privatdozenten für Psychiatrie und Neurologie Ladame auf über die Gründe, welche die einzelnen Parteien und Individuen bewogen haben, für die Trennung von Staat und Kirche in Genf zu stimmen[2]).

Fern sei es von mir, diese sämtlichen Publikationen, die aus einem schier unübersehbar gewordenen Material ziemlich willkürlich herausgegriffen sind, als gleich wertvoll einzuschätzen. Sie tragen teilweise noch den Stempel des Unfertigen, Werdenden. Der theologisch oder philosophisch geschulte Leser wird sich durch die eine oder andere nur seufzend hindurchringen. Sie sind hier in bunter Mannigfaltigkeit angeführt, lediglich um den Geist und die Methodik der neuesten Religionspsychologie nach einer bestimmten Seite hin zu kennzeichnen. Nachdem das geschehen ist, sei es mir gestattet, einzelne mehr oder weniger bedeutende Aufsätze auch ihrem Inhalt nach zu charakterisieren. Ich beginne mit der Analyse einiger Abhandlungen aus der amerikanischen Zeitschrift für Religionspsychologie.

James Bissett Pratt stellt sich die Aufgabe, mittels des Fragebogenverfahrens zu eruieren, worauf bei religiösen Menschen nach deren eigener Ueberzeugung der Gottesglaube beruht[3]). Er hat 550 Formulare ausgesandt und nur 74 Antworten erhalten: 51 stammen von kirchlichen Leuten, 23 von solchen, die der Verfasser selbst als eine „buntscheckige Schar von Intellektualisten, Professoren, graduierten Studenten, Mitgliedern der Gesellschaft für Seelenkunde“ bezeichnet. Eine der Erwiderungen ist „unauslegbar“; zwei sind augenscheinlich „Fratzen“ (freaks); drei lehnen jede Gottesvorstellung ab. Bleiben also

---

1) Westropp, Primitive symbolism, as illus. in phallic worship. London, 1885.

2) Ladame, La séparation à Genève. Zeitschrift für Religionspsychologie I, 7.

3) James Bissett Pratt, Types of religious belief. The American Journal of Religious Psychology. Clark University Press, Worcester, Mass. Vol. 2, p. 76 ff.

68 Antworten zur Benutzung. Sie zerfallen in 5 Gruppen. Einige Zeugen sagen aus, daß sie an Gott lediglich aus Verstandesgründen glauben. Andere berufen sich auf irgend eine Autorität, die Kirche, die Bibel. Wieder andere verweisen einfach auf die Gewohnheit. Eine vierte Serie von Zeugen gibt an, daß sie glauben, weil sie nicht anders können, weil sie eben das Bedürfnis dazu haben. Bei weitem die meisten erklären, daß sie Gott und seine Nähe unmittelbar erlebt haben. Auf die Frage, in was für Erfahrungen das geschehen sei, werden Gefühle der Freude, des Friedens, der Erhebung genannt. Ich denke nicht daran, eine derartige Untersuchung und die Form, in der sie angestellt ist, zu überschätzen; aber ich will nicht leugnen: die Fragestellung dünkt mich eine gesunde, durchaus mögliche zu sein; und das Resultat würde mir für das Verständnis des religiösen Lebens nicht bedeutungslos erscheinen, wenn es eine etwas breitere induktive Basis hätte.

Ein andermal unterzieht derselbe Autor[1]) die neueren, speziell anthropologisch fundierten, Theorien über den Ursprung der Religion, also die eines Tylor, Spencer, Frazer, Andrew Lang u. s. w. einer Kritik, die man nicht ohne Gewinn lesen wird, und verlangt diesen Erklärungsversuchen gegenüber gewiß mit Recht eine etwas stärkere Berücksichtigung des emotionellen Faktors.

Ein Aufsatz Professor Leubas[2]), der ein Leiter der amerikanischen religionspsychologischen Bewegung ist, in derselben Zeitschrift beschäftigt sich mit dem Problem, welche Rolle Furcht, Ehrfurcht und das Gefühl des Erhabenen in der Frömmigkeit spielen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß in der Entwicklung der Religion die Furcht mehr und mehr zurücktritt hinter der Ehrfurcht und schließlich hinter Gefühlen des Erhabenen, Bewunderung und Liebe. Dieser eigentümliche Werdegang wird daraus erklärt, daß eine Religion, in der die Angst prädominiert, keinen Vorteil im Lebenskampf gewähre. Eine Beurteilung wird entbehrlich sein:

---

1) Ders., Concerning the origin of religion. Ibid. Vol. 2, p. 257 ff.

2) James H. Leuba, Fear, Awe and the Sublime in Religion. Ibid. p. 1. Vgl. hierzu E. W. Mayer, Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen. Straßburg, Heitz, 1906.

ich begnüge mich mit der Berichterstattung.

In einer bereits früher erschienenen Abhandlung bemüht sich Leuba[1]) um den Nachweis, daß der Glaube nicht identisch sei mit dem Fürwahrhalten bestimmter Vorstellungen. An Wesley und andern Beispielen sucht er zu zeigen, daß sich bei der Bekehrung nicht immer eine Revolution in der Welt des Intellekts, sondern lediglich in der des Fühlens und Wollens vollziehe: eine These, deren Wahrheit sich doch wohl nur unter starken Einschränkungen aufrecht erhalten lassen wird, so lange das psychologische Gesetz gilt, daß es keine Vorstellungen ohne entsprechende Gefühle gibt und umgekehrt.

Im „Monist" führt derselbe Verfasser einmal den freilich nicht neuen Gedanken aus, daß sich an der Wurzelstelle der Religion stets der Wille zur Selbstbehauptung und die Sehnsucht nach Leben finde[2]).

Nun aber einige Werke größeren Umfangs aus der reichen einschlägigen amerikanischen Literatur!

Einiges Aufsehen hat das Buch des Professors für Erziehungswesen, Starbuck, „The psychology of religion" [3]) erregt, das mir in zweiter Auflage zur Hand gewesen ist, und das auch von dem bekannten James vielfach benutzt und zitiert wird. Das Ganze zerfällt in drei Teile. Im ersten wird das Phänomen der Bekehrung einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Das Verfahren ist das der Umfrage, dessen Schwierigkeiten der Verfasser durchaus nicht verkennt, das aber mit peinlicher Sorgfalt und Umsicht angewandt wird, so jedoch, daß der Methodismus besonders häufig zu Worte kommt. Mit Hilfe eines sehr großen statistischen Materials, an der Hand von zahlreichen Tabellen, die uns Europäer im ersten Augenblick höchst seltsam anmuten, aber schließlich doch einen Eindruck hinterlassen, weil sie die herbe Beredsamkeit der Zahl haben, wird dargetan, daß die sogenannte

---

1) Ders., Faith. The American Journal of Religious Psychology, Vol. I, p. 65 ff.

2) J. H. Leuba, Religion, its impulses and its ends. The Monist, 11, S. 751—773.

3) Starbuck, The psychology of religion. 2. ed. London, Scott 1901.

„conversion", die Bekehrung, sehr oft, ja meist in den Entwicklungsjahren und im Zusammenhang mit der Pubertät eintritt. Vorauf geht regelmäßig eine Periode der Niedergeschlagenheit, des unruhigen, qualvollen Suchens nach einem, noch im Dämmerlicht des Unbewußten schwebenden, unbestimmten Höheren und Besseren. Dann findet plötzlich unter gewaltigen religiösen Regungen ein Umschwung statt; ein reicheres Selbstbewußtsein, ein weiterer Interessenkreis, stärkere altruistische und soziale Strebungen stellen sich ein. Im zweiten Teil wird an der Hand derselben Methode wie bisher das religiöse Wachstum in solchen Fällen untersucht, wo von keiner plötzlichen Bekehrung die Rede ist. Dabei ergibt sich etwa folgendes Bild. In der Kindheit handelt es sich zunächst um ein naiv gläubiges Aufnehmen frommer, von außen her dargebotener Vorstellungen; die herrschenden Gefühle sind nicht solche der Furcht vor Gott, sondern der Liebe und des Vertrauens. Nach den Entwicklungsjahren beginnt aber eine Sturm- und Drangperiode: gewisse Kulminationspunkte bilden nach den beigegebenen Tabellen das 12., das 16., das 18.--19. Jahr. Die Mädchen sind durchschnittlich den Knaben zeitlich voraus. Ebenso überwiegen bei ihnen Angst und Unruhe im allgemeinen, während bei diesen sich auch quälende Verstandeszweifel bemerkbar machen. Ethische, ästhetische und intellektuelle Interessen erwachen, die mit den vorhandenen Trieben in Konflikt geraten und keine volle Befriedigung finden. Bis endlich, abermals unter intensiven frommen Regungen, eine Rekonstruktion des gespaltenen Selbst sich vollzieht und innere Harmonie wieder hergestellt wird. Die Religion ist indessen jetzt nicht mehr bloß ein äußerlich Uebernommenes, sie ist ein bewußt Erlebtes, begleitet von Gefühlen der Abhängigkeit, der Ehrfurcht, der Einheit mit Gott, der Zuversicht und des Vertrauens, während die Ziele, die der erneuerte Mensch sich steckt, meist dreifacher Art sind: Selbstvervollkommnung, Zurückdrängung der egoistischen Triebe, Hingabe an das Ganze und Dienst an andern. Der dritte Teil beginnt mit einem Vergleich der beiden vorhergehenden und dem Hinweis darauf, daß das religiöse Wachstum wesentlich denselben Gang einschlage, gleichviel ob plötzliche Bekehrung statt-

findet oder nicht. Ferner werden Streiflichter geworfen auf die weitere Entwicklung nach der religiösen Umwälzung. Hier ist besonders charakteristisch, daß die „sanctification", die Heiligung, als ein Vorgang für sich, als eine Art nachträglicher Vollendung und Vertiefung der Bekehrung betrachtet und gedeutet wird.

In allen drei Teilen läuft der Darstellung parallel ein Versuch, die beschriebenen Vorgänge physiologisch-psychologisch zu erklären, der sich dahin zusammenfassen läßt, daß die religiöse Erneuerung, ob sie nun plötzlich oder allmählich sich vollzieht, eine Begleiterscheinung, eine „Strahlung" (irradiation) körperlichen und geistigen Wachstums ist: erst prävalieren im Menschen die niederen Triebe, dann entwickeln sich langsam mit den betreffenden Assoziationszentren im Gehirn, zunächst im Bereich des Unterbewußten, höhere altruistische und andere Triebe; innere Kämpfe entbrennen, bis schließlich „the birth of a larger self", die Geburt eines weiteren und reicheren Selbst eine Fülle frommer Vorstellungen, Gefühle und Wollungen auslöst. Diese These ist natürlich falsch und leicht widerlegbar, wenn sie besagen will, daß jede religiöse Erneuerung lediglich eine Begleiterscheinung jugendlichen Wachstums sei; sie ist unanfechtbar, wenn sie sich auf die Behauptung beschränkt, daß letzteres vielfach mit einer religiösen Umwälzung verbunden ist. In diesem Fall belegt sie nur durch ein umfassendes statistisches Material, was wir längst wußten oder ahnten. Sie kann aber zu tieferen religiös-psychologischen Betrachtungen Anlaß geben, die vielleicht apologetisch nicht bedeutungslos sind. Sie verträgt sich nämlich schlecht mit der verbreiteten trivialen Meinung, daß die Frömmigkeit nur ein Produkt der Not und der Misere sei. Sie reimt sich besser mit der Anschauung, die R. Eucken einmal dahin formuliert, daß es das Einströmen neuer geistiger Kräfte in die Menschheit ist, wodurch das religiöse Leben erregt wird; theologisch ausgedrückt, daß es nicht bloß menschliches Elend, sondern göttliche Gaben und Wohltaten sind, wodurch das fromme Glauben und Vertrauen gespeist und gestärkt werden.

Zu ganz ähnlichen Resultaten wie Starbuck, auch in bezug auf das Alter, in dem die meisten religiösen Umwälzungen statt-

finden[1]), kommt mit Hilfe ganz ähnlicher Methoden George A. Coe, Professor der Moral und Philosophie an der Northwestern University, in seinem etwas kürzeren und übersichtlichen Buch: „The spiritual life“[2]). Eigentümlich ist dieser Schrift nur der hinzugefügte statistische Nachweis, daß plötzliche und gewaltsame Bekehrungen sich vorwiegend bei Menschen einstellen, die eine solche bereits erwarten und durch ein starkes Gefühlsleben und passive Suggestibilität dafür einigermaßen prädisponiert sind. Gemeinsam ist beiden Verfassern der Fehler, daß die induktive Basis, auf der sie ihre Theorie aufbauen, noch immer eine relativ schmale ist, und daß es fast nur Anhänger des Christentums, und zwar des amerikanischen Christentums, sind, die sie zum Objekt ihres Studiums machen. Doch erinnert mindestens Coe sehr nachdrücklich daran, daß die Pubertät auch in andern Religionen eine besondere Rolle spielt.

Vielleicht das meist genannte größere religionspsychologische Werk der Neuzeit ist das von W. James: „The varieties of religious experience“, das dem weiteren deutschen Leserkreis vor kurzem durch Wobbermins Uebersetzung erschlossen worden ist[3]). Ausgesprochenen Wünschen gemäß gehe ich noch etwas ausführlicher auf dessen Inhalt ein. Allerdings muß von vornherein gesagt werden, daß, wie Leuba treffend bemerkt hat[4]), es sich darin keineswegs um rein psychologische Untersuchungen handelt, sondern daß diese fortwährend mit apologetischen Betrachtungen verwoben und verflochten sind. Der äußerst sympathische Professor der Philosophie an der Harvard-Universität, der sein Interesse für die religiösen Fragen auch durch andere Schriften, wie seinen „Willen zum Glauben“[5]) und seinen „Pragmatismus“[6]) bezeugt hat,

1) Als „Wendepunkte“ werden angegeben das 12.—13., 16.—17., 20. Jahr. **Die wichtigste Periode ist die zwischen 16. und 17.**

2) George A. Coe, The spiritual life. New York, Eaton and Mains 1900.

3) W. James, The varieties of religious experience. New York, Longmanns 1904. — W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, ins Deutsche übertragen von Georg Wobbermin. Leipzig, Hinrichs 1907.

4) Leuba im International Journal of Ethics, Vol. XIV, 1904.

5) W. James, Der Wille zum Glauben. Stuttgart, Frommann 1899.

kann eben die Frömmigkeit gar nicht analysieren, ohne zugleich eine Lanze für deren Wahrheit und Wert einzulegen. Ich werde also hier die gegebene Ordnung des Buchs auflösen und gesondert über die psychologischen Untersuchungen und apologetischen Betrachtungen berichten.

Ich fange mit den ersteren an. Auf Grund eines reichen und mannigfaltigen Materials von Biographien und Selbstbekenntnissen, das dem Werk den eigentümlichen Reiz und Zauber des Bilderbuchs verleiht, wird zunächst folgende Definition der Religion aufgestellt: Sie ist „der Glaube, daß es eine unsichtbare Ordnung gibt und daß unser höchstes Gut darin besteht, uns ihr anzupassen"[1]. Der Abschnitt[2], in dem, unter spezieller Exemplifikation am Christentum ausgeführt wird, daß zu ihr nicht bloß Gefühle der Furcht, der Abhängigkeit und der blinden Ergebenheit, sondern auch solche des Vertrauens, der freudigen Zuversicht und Hoffnung gehören, zählt mit zu den schönsten und meines Erachtens wertvollsten Partien des Werks und erinnert an verwandte, von zartestem Empfinden zeugende Reflexionen Leibniz'. Der Verfasser unterscheidet nun zwei Haupttypen frommer Menschen, die einander freilich nicht gleichgeordnet sind: die „Einmalgeborenen" und die „Wiedergeborenen". Jene sind die optimistischen Naturen, die geneigt sind, Sünde und Not zu übersehen und denen es leicht wird, ohne weiteres fröhlich zur Weltordnung aufzublicken. Mit Unrecht, meiner Meinung nach, zählt James zu ihnen die Anhänger der „Christian Science", der sogenannten „Gemütskurbewegung". Denn diese ist, wie aus den beigegebenen Zeugnissen erhellt, gerade nach der aufgestellten Definition der Frömmigkeit zum Teil überhaupt keine religiöse Erscheinung. Sofern sie aber eine solche ist, geht auch sie aus von pessimistischen Stimmungen. Dieselben wurzeln freilich weniger im Bewußtsein der Sünde als in dem des Uebels und werden dann durch den frommen Glauben überwunden. Die tieferen und reiferen Naturen, die über eine

---

6) Ders., Pragmatism, a new name for some old ways of Thinking. Longmans, Green and Co. 1907; deutsch von Jerusalem, Leipzig, 1908.

1) Kap. 3.

2) Kap. 2.

reichere Erfahrung verfügen, sind die „Wiedergeborenen". Ihnen gilt vor allem die Aufmerksamkeit des Verfassers. Sie kommen mit der bloßen Ignorierung des Bösen und des Uebels nicht aus. Sie erkennen die Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit alles Irdischen. Sie erleben einen quälenden Zwiespalt in sich, der erst durch die Bekehrung überwunden wird. Letztere ist entweder eine „bewußte willensmäßige" oder eine „unwillkürliche unbewußte" und wird von James ganz ähnlich wie von Starbuck und zum Teil im Anschluß an diesen beschrieben und erklärt: in der Sphäre des Unterbewußten bereiten sich neue geistige Kräfte vor, die dann in einem bestimmten Augenblick unter religiösen Begleiterscheinungen zum Durchbruch gelangen und die Herrschaft in der geistigen Oekonomie des Menschen übernehmen. Eine Folge ist die „Heiligkeit", die in stark methodistischer Färbung geschildert wird als die Gewißheit der Nähe und Hilfe Gottes, als Liebe und Barmherzigkeit, Seelenstärke, Geduld, Reinheit und — Askese. Den Beschluß bilden einige interessante Bemerkungen über die Bedeutung des Aesthetischen in der Religion, den Sinn des Opfers, des Gebets und der Inspiration.

Die diesbezüglichen Aeußerungen — das Gebet wird gedeutet als ein Kanal, durch den aus einer höheren Welt Kräfte in das Diesseits einströmen, die Inspiration als eine Einwirkung auf das Bewußtsein durch das Medium des Subliminalen und Unterbewußten — führen ganz von selbst auf die zweite, die apologetische Gedankenreihe. Darin stoßen wir zunächst auf mancherlei Bestimmungen, die für uns mehr oder weniger durch Kant beeinflußte Europäer durchaus nichts Ueberraschendes haben. Der Abschnitt, in dem dargelegt wird, daß die Philosophie die Glaubenswahrheiten niemals im eigentlichen Sinne des Worts beweisen könne, erinnert uns an vertraute Klänge aus den heimatlichen Hörsälen. Geläufig erscheint uns auch die lange, breit ausgeführte These, daß die sittlichen Wirkungen, die von der Religion ausgelöst werden, und die ihrerseits von der größten Bedeutung sind für die Entwicklung des menschlichen Lebens, das wuchtigste Argument sind zu gunsten der Frömmigkeit. Schon etwas weiter abgelegen von dem Gesichtskreis unserer Durch-

schnittsapologetik ist eine andere Erörterung, die man aber darum nicht missen möchte. Gleich im Anfang des Buchs macht James darauf aufmerksam, daß das religiöse Leben, wo es eine gewisse Intensität erreicht, vielfach begleitet ist von Störungen des Nervensystems. Er fügt indessen sofort die Erklärung hinzu, daß sich daraus kein Grund ergebe über den frommen Glauben abzuurteilen. Etwas anders sei doch die Frage nach dessen Wert und Wahrheit und die Frage nach den körperlichen Zuständen, unter denen er zur Entfaltung gelangt. Es sei ja auch durchaus denkbar, daß ein geniales ästhetisches Meisterwerk eine schier pathologische Sensibilität des Künstlers zur Voraussetzung habe und dennoch darüber an seiner Schönheit und Bedeutung nichts einbüße. Wunderlich mutet uns aber unter allen Umständen eine Gruppe apologetischer Betrachtungen an, die über mehrere Kapitel zerstreut sind [1]) und als eine bedenkliche Konzession an den Mystizismus, ja Spiritismus erscheinen. Die Möglichkeit, daß es eine höhere Welt gebe, begründet der amerikanische Philosoph wiederholt mit dem Hinweis auf Selbstbekenntnisse von Menschen, die berichten, daß sie in Momenten der Ekstase eine jenseitige Wirklichkeit inne geworden sind. Nun wird ja gewiß kein verständiger Frommer bestreiten, daß man auch in solchen visionären Zuständen mit Gott in Berührung kommen könne; aber es ist doch wohl verkehrt, diese Zustände *apologetisch* zu verwerten als ein besonderes Argument zu gunsten der Existenz Gottes. Denn man vergesse nicht: unter den von James aufgezählten Zeugen finden sich auch manche, die in der Ekstase mit allerhand andern merk- und fragwürdigen Geistern Verkehr gehabt zu haben erklären. Dazu kommt, daß die Betreffenden gewöhnlich aus ihren visionären Zuständen keine andere Erkenntnis Gottes und des Jenseits schöpfen, als die sie bereits vorher im bewußten Leben hatten. Will man deshalb die Möglichkeit, daß es eine jenseitige Welt gibt, aus der menschlichen Erfahrung begründen, so scheint es mir viel richtiger zu sein, vor allem darauf zu achten, ob wir nicht eine transzendente Macht auch im *bewuß-*

---

1) Es kommen namentlich Kap. 3, 9 und 10, 16 und 17 in Betracht.

ten Leben inne werden, wie denn eine ganze Richtung der neueren idealistischen deutschen Philosophie auf den Gedanken hindrängt, daß wir, eben im bewußten Leben, indem wir wissenschaftlich forschen oder praktisch handeln oder künstlerisch schaffen, fortwährend die Abhängigkeit von einer höheren normativen Ordnung unmittelbar erleben. Mit dem eben kritisierten Fehler hängt ein anderer zusammen. James will einmal nahelegen[1]), daß die Bekehrung nicht bloß ein Naturprozeß, nicht nur eine Form des natürlichen Wachstums zu sein brauche, sondern sehr wohl etwas direkt von Gott Gewirktes sein könne. Zu diesem Zweck weist er darauf hin, daß viele Bekehrungen durch Vorgänge in der Sphäre des Unterbewußten vorbereitet seien, und fügt hinzu: es sei logisch durchaus denkbar, daß Gott auf das Unterbewußte unmittelbar einwirke. Als ob damit wirklich etwas gewonnen wäre! Als ob man nicht gerade vom Standpunkt der Religion aus, die verteidigt werden soll, daran festhalten müßte, daß Gott auf alles, auf das bewußte Leben so gut wie auf das unterbewußte Leben, in gleicher Weise unmittelbar einwirkt. Mögen die nachgewiesenen freiwilligen oder unfreiwilligen Zugeständnisse des sonst so trefflichen amerikanischen Philosophen an den Okkultismus und Spiritismus seinem Buch auch in den Augen einzelner Leser einen besonderen aufregenden fremdartigen, sensationellen Reiz verleihen, die Wissenschaft, also auch die Apologetik, wird eher dadurch irritiert oder gar abgestoßen werden. Denn wenn wir gleich über manche Erscheinungen des sogenannten Okkultismus heutzutage etwas anders denken gelernt haben als etwa Ch. F. Nicolai und die Aufklärung, inbezug auf den eigentlichen Spiritismus gilt noch immer für den Mann der Wissenschaft das Wort: „Qui mange du spiritisme en meurt!“

Nachdem wir uns lange, vielleicht zu lange, bei der transatlantischen Religionspsychologie als derjenigen, die „vorangegangen“ ist, aufgehalten haben, wird es genügen, von der einschlägigen neueren kontinentalen Literatur einzelne Schriften kurz

1) A. a. O., Kap. 9 und 10.

zu nennen. Von dem Leipziger Philosophen Wundt liegt zwar ein dickleibiges viel verheißendes Werk vor: „Mythus und Religion" [1]). Das ist aber noch nicht spruchreif. Denn der Autor macht gewiß mit Recht eine Unterscheidung, die er hoffentlich konsequent festhalten und durchführen wird: eben die zwischen Mythus und Religion. In den bis jetzt erschienenen Bänden handelt er nun aber bloß von der psychologischen Wurzel des ersteren, die er in einer „Form" der „Apperzeption", das heißt ganz populär gesprochen, in der Phantasie findet. Seine definitive Lehre über die Religion bleibt abzuwarten [2]). Lediglich wegen des Rufs, den der Berliner Philosoph Georg Simmel als geistreicher Denker in weiten Kreisen genießt, hebe ich hier besonders seine Schrift „Die Religion" heraus [3]). Der Gedanke, der darin ausgeführt wird, daß sich im Verhältnis der Frommen zu Gott ähnliche Vorstellungen, Gefühle, Wollungen einstellen, wie sie bereits in dem des Menschen zum Menschen sich bemerkbar machen, ist sehr verschiedener Deutung und Ausbeutung fähig [4]). Die Stellungnahme des Verfassers selbst ist nicht völlig durchsichtig. Bei der Rolle, die Vorbrodt im Kampf für das Recht der Religionspsychologie spielt, muß selbstverständlich auch sein Name erwähnt werden. Aus dem ausländischen Schrifttum sei nur noch angeführt: das Buch von Flournoy „Le génie religieux" [5]) mit dem Hinweis darauf, daß sich in den großen Heroen der Frömmigkeit stets Zweierlei finden läßt: ein Neues, Unerklärliches und Unableitbares, der sprunghaften Variation Vergleichbares einerseits, eine eigentümliche Fruchtbarkeit für praktisch-sittliches Leben anderseits; und Luigi Valli, „Il fondamento psicologico della

1) Wundt, Völkerpsychologie, 2. Band, Mythus und Religion, 1. und 2. Teil. Leipzig, Engelmann 1905—6.

2) Die Beurteilung der Wundt'schen Theorie durch Braig (Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie, Freiburg, Herder, 1907) ist, gelinde gesprochen, mindestens eine übereilte.

3) Georg Simmel, Die Religion. (Die Gesellschaft, Sammlung sozialpsychologischer Monographien, herausg. von M. Buber, Bd. 2.) Frankfurt a. M., Literarische Anstalt Rütten und Löning.

4) Vgl. Haering, Der christliche Glaube, S. 150.

5) Flournoy, Le génie religieux, Foyer solidariste de librairie et d'édition. Saint-Blaise-Roubaix.

religione" [1]), worin als das spezifisch religiöse Bedürfnis das Verlangen nach der Verwirklichung des Guten hingestellt wird.

Damit schließe ich die Charakteristik des gegenwärtigen Standes der Religionspsychologie ab, die selbstverständlich eine erschöpfende weder sein will noch kann.

* * *

Ein paar Worte zum Ausgang über die Bedeutung der besprochenen Disziplin für die Theologie. Das Urteil fällt uns ja von selbst als reife Frucht der geschichtlichen Betrachtung in den Schoß. Vorauszuschicken ist allerdings eins: es darf durchaus nicht wunder nehmen, wenn der religiöse Mensch leicht eine gewisse Abneigung gegen die neue und doch im Grunde sehr alte Wissenschaft empfindet. Ein Gesunder reflektiert überhaupt nicht gern über sein Innenleben, am allerwenigsten über das, was sich in ihm abspielt, wenn er mit dem ihm Heiligsten in Berührung kommt. Auch wird der Fromme stets der Meinung sein: das Beste, was er über die Entstehung seines Glaubens zu sagen vermöge, sei, daß er ihn der Gnade Gottes verdanke. Diese Gewißheit schließt indessen keineswegs die Einsicht aus, daß die göttliche Offenbarung bei ihrer Einwirkung bestimmte Seiten des Bewußtseins getroffen, bestimmte Erfahrungen und Erlebnisse in diesem hervorgerufen habe, aus denen eben das religiöse Vertrauen und Hoffen erblüht ist. Und wenn nun etwa eine atheistische Polemik eben diesen psychischen Vorgängen nachspürt, die der Frömmigkeit zugrunde liegen, um daraus gleichsam für ihre Zwecke Kapital zu schlagen und den Glauben irgendwie zu diskreditieren, so *kann* die Theologie gar nicht anders als in die Debatte mit eingreifen. Das ist ja auch, in immer wieder neuen Phasen der Entwicklung, der historische Verlauf gewesen.

Daraus erhellt deutlich die Wichtigkeit der Religionspsychologie für die Apologetik. Gerade darüber ist jedoch während der letzten Zeit mit Heftigkeit, ja, Leidenschaftlichkeit gestritten worden [2]).

1) Luigi Valli, Il fondamento psicologico della religione. Roma Ermanno Lœscher 1904.

2) Vgl. die Kontroverse zwischen Scheel und Vorbrodt im vorigen und laufenden Jahrgang in dieser Zeitschrift.

Man hat gesagt: die Wahrheit und der Wert der Religion seien völlig unabhängig von den seelischen Vorgängen, durch welche sie begründet wird. So könne beispielsweise der Glaube wesentlich eine Funktion des Organs sein, das nach vulgärer Auffassung allein imstande ist die Wahrheit zu erfassen, des Verstandes; und trotzdem könne er eine Verirrung sein; denn auch der Verstand begeht Fehltritte. Umgekehrt könne er wesentlich eine Funktion der Einbildungskraft sein und könne trotzdem wahr und berechtigt sein: es sei ja an und für sich wenigstens denkbar, daß Gott, auch in seiner Offenbarung durch Jesus, zunächst auf die Phantasie der Menschen einwirke und sie damit zu frommem Vertrauen anrege und erwecke. Das alles ist durchaus richtig. Es ist wirklich an dem: die Frage nach der Wahrheit und dem Wert der Religion ist eine prinzipiell andere als die nach den Bewußtseinsvorgängen, auf denen sie beruht. Dasselbe etwas prätentioser, aber darum nicht viel besser ausgedrückt: das transzendentale, das erkenntnistheoretische, das Gültigkeitsproblem ist ein prinzipiell anderes als das psychologisch-genetische Problem. Es ist darum auch gut, daß sich die beiden Disziplinen der Religionspsychologie und der Apologetik allmählich differenziert haben. Erstere muß zunächst einmal ohne Voreingenommenheit für oder wider die Frömmigkeit, ohne apologetische aber auch ohne polemische Tendenz eruieren, was beim religiösen Leben in der menschlichen Seele sich zuträgt. Die Untersuchung kann bei solcher Unparteilichkeit und Voraussetzungslosigkeit nur gewinnen. Aber ebenso gewiß ist nun auch: die Apologetik kann gegenüber den Resultaten der Religionspsychologie nicht gleichgültig bleiben. Sie muß sich damit irgendwie auseinandersetzen. Denn je nach dem gewonnenen Befund ergibt sich unter Umständen wenigstens ein Präjudiz zu gunsten oder zu Ungunsten des frommen Glaubens. Um auch diese Behauptung durch zwei moderne Beispiele zu belegen: der angesehene und durch mancherlei wissenschaftliche Verdienste ausgezeichnete Philosoph Jodl vertritt in seinem „Lehrbuch der Psychologie" Anschauungen, wonach die Religion ungefähr ähnlichen seelischen Bedürfnissen entgegenkommt wie die Kunst. Sie erscheint gleichsam als eine Steigerung der letzteren

sofern sie „das Aphelium des Bewußtseins in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit“ ist. Sie entsteht auch auf analoge Weise wie sie. Man wird zugeben müssen, daß durch diesen Befund nicht eben ein günstiges Vorurteil inbezug auf den Wahrheitsgehalt der religiösen Vorstellungen erweckt wird, sofern wir eben gewohnt sind die Welt der Kunst mit einer Welt des „holden täuschenden Scheines“ zu identifizieren. Der Verfasser zieht denn auch selbst die betreffende Konsequenz. „Wie das Reich der Wissenschaft,“ so heißt es wörtlich, „das Wirkliche, das Reich der Kunst das (bloß) Mögliche, so ist“ das der Religion „das Unmögliche. Nirgends, soweit man sich umsieht, im ungeheuren Bereich der Glaubensvorstellungen, welche das Bewußtsein der Menschen erfüllen, wird man auf eine Vorstellung von rein religiöser Gestalt stoßen, welche nicht unmöglich wäre“ [1]). Kann die Apologetik derartigen Thesen gegenüber indifferent bleiben? muß sie sich nicht irgendwie damit auseinandersetzen? — Ein anderes Exempel: der Hallenser Professor der Philosophie Ebbinghaus in seinem eben erschienenen „Abriß der Psychologie“ [2]), der eine Erweiterung des in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart“ enthaltenen Aufsatzes ist, stellt, vorwiegend auf Grund der Betrachtung der Naturvölker, etwa folgende Theorie auf: Aus Furcht und Not erhebt sich der Mensch zur Religion, indem er sich die Dinge als beseelt denkt, lediglich um sie sich dadurch vertrauter zu machen, um mit ihnen „verfahren“ zu können, „wie er es mit Menschen gewohnt ist“, und so leichter mit ihnen „fertig zu werden“ [3]). Wäre diese Auffassung richtig, so stände es schlimm um den

---

1) Jodl, Lehrbuch der Psychologie. Stuttgart, 1896. 2. Auflage Stuttgart und Berlin, 1903. I. S. 187. Allerdings erfährt die Theorie Jodls insofern eine gewisse Milderung, als er auch zwischen der Kunst und Religion einerseits, der Wissenschaft andererseits keine festen Grenzen meint ziehen zu können und von einer „Verifizierung“ der Glaubensvorstellungen durch das „religiöse Erlebnis“ spricht: S. 188.

2) H. Ebbinghaus, Abriß der Psychologie, Leipzig, Veit und Comp. 1905. — Vgl. auch: Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Berlin und Leipzig, Teubner, 1907. Teil 1, Abteilung 6, S. 172—246. [Vgl. Vorbrodt im vorigen Heft dieser Zeitschrift. D. h.]

3) Abriß, S. 161—162.

dauernden und bleibenden Wert der Religion. Dann würde sie ja wohl allmählich besser durch die Wissenschaft ersetzt, die uns ihrerseits dazu verhilft, mit den Dingen „fertig zu werden“, jedoch nicht, indem sie diese personifiziert, sondern depersonifiziert. Aber trifft denn die vorausgesetzte psychologische Theorie wirklich zu? Gewiß trägt die Religion etwas dazu bei, uns die Weltbeherrschung zu ermöglichen und kommt dem Bedürfnis danach entgegen. Aber tut sie das, sofern sie lediglich eine bestimmte Betrachtungsweise der „Dinge“ und ein bestimmtes Verhalten zu diesen ist? ist sie im Grunde nicht auch schon bei den Naturvölkern eine Stellungnahme zu einer Macht oder zu Mächten über dem Individuum und der ihm bekannten Welt der „Dinge“ [1]? und ist es nicht an dem, daß selbst der hochentwickelte Kulturmensch fortwährend handelnd und leidend eine Ordnung über ihm und den „Dingen“ erlebt, mit der er irgendwie ins Reine kommen muß, um dann desto zuversichtlicher durch Wissenschaft und Technik die Welt der Dinge bewältigen nnd beherrschen zu können? [2]) Auch hier erhellt die Notwendigkeit gelegentlicher Auseinandersetzung zwischen der Apologetik und Religionspsychologie.

Aber noch für andere Zweige der Theologie kann die letztere von Wert und Bedeutung sein. Man behauptet doch wohl nicht zu viel, wenn man sagt: es gehört mit zur Signatur des heutigen Betriebs der Dogmengeschichte, wie er speziell durch A. Ritschl

1) So wird sie von den meisten Religionshistorikern aufgefaßt, was Ebbinghaus ignoriert. Was man neuerdings, wohl mit seit Frazers Anregungen, als „präanimistische“ Magie bezeichnet, ist überhaupt nichts Religiöses, sondern ein primitives Surrogat der Wissenschaft und Technik. Man lese einmal mit der nötigen Ueberlegung Frazers golden Bough selbst durch. Vgl. speziell die 2. Auflage (die 3. war mir noch nicht zugänglich), Kap. 1, 2: Thus the analogy between the magical and the scientific conceptions of the world is close.

2) Wie viel wirklichkeitsgetreuer, sachlich richtiger als die Theorie Ebbinghaus' sind doch die religionspsychologischen Anschauungen, die von Denkern wie Windelband und Rickert stillschweigend vorausgesetzt werden bei ihren Versuchen den Glauben zu begründen, soweit das überhaupt philosophisch möglich ist!

angeregt worden ist, die rein historische und die psychologische Methode zu kombinieren. Wesentlich mit Hilfe der zweiten wird festgestellt, welche religiösen Interessen und Erfahrungen im Spiel waren, mit Hilfe der ersten aber, woher die Formen stammen, in denen sie zu allgemeingültigem Ausdruck gebracht werden sollten[1]. Auf dem Gebiete der neutestamentlichen Wissenschaft freilich neigen gegenwärtig einzelne Forscher zu einer einseitigen Bevorzugung des bloß-religionsgeschichtlichen Verfahrens; vielleicht ist die Zeit nicht fern, wo auch da zum Vorteil der Sache das psychologische wieder mehr zu Ehren kommt. Gewiß es gibt stark reflektierte Schriften im Kanon, wie beispielsweise der von Luther geringgeschätzte Hebräerbrief, bei denen es nicht leicht ist, sich in das zugrunde liegende christlich-religiöse Erlebnis „einzufühlen", wie man heute zu sagen pflegt. Es gibt andere, wie die paulinischen Briefe, in denen dasselbe deutlich durchschimmert wie das blaue Geäder durch eine zarte Haut. Den Reformator zogen sie besonders an. Wir danken es nun gern den Religionshistorikern, wenn sie uns zeigen, woher die mannigfaltigen Kategorien und Begriffe stammen, deren sich ein Paulus bedient, um zum Ausdruck zu bringen, was er als ein Neues an Jesus inne geworden war. Wir wollen aber darüber nicht versäumen, unser Interesse nach wie vor der andern Frage zuzuwenden: Welches sind die seelischen Wirkungen gewesen, die der auf dem Wege nach Damaskus gewonnene Glaube an das Leben in Herrlichkeit des Gekreuzigten bei dem nach vollkommenem und ewigem Leben dürstenden, das heißt, von Haus aus tief religiös angelegten, aber durch Gesetzesangst und Todesfurcht darniedergebeugten Apostel hervorgerufen hat? Denn diese seelischen Wirkungen bilden die große Grunderfahrung, die er mit Hilfe jener übernommenen Kategorien, Begriffe und Bilder in immer wechselnden Wendungen zu beschreiben ringt; und nur von solcher Erfahrung aus werden uns die sogenannten paulinischen „Lehrtropen", die zumeist nur verschiedene parallele Formulierungen eines und desselben Erlebnisses sind, ihrem inneren Fundamente nach begreif-

1) Man denke etwa an das große Werk von Harnack. Vgl. aber auch Loofs' Leitfaden und Symbolik, Kattenbuschs Konfessionskunde u. s. f.

lich [1]). Derartige Untersuchungen mögen ihrerseits etwas beitragen zu richtigem und tieferem Verständnis des ungeheuren Einflusses Jesu auf die religiöse Erneuerung und Erhebung der Menschheit. Sie erforschen gleichsam an einem „klassischen" Paradigma, welche Seiten in Christi „Person und Werk" sich in einem Fall besonders wirksam und fruchtbar erwiesen haben. Und es wird erlaubt sein, bei Anwendung der gebotenen Umsicht und unter Berücksichtigung der veränderten Verhältnisse daraus Schlüsse zu ziehen selbst für die Gegenwart. So fällt denn hier ein Streiflicht auf die Bedeutung der Religionspsychologie auch für die sogenannte spezielle Dogmatik. Inwiefern sie des weiteren für die praktische Theologie Nutzen abzuwerfen vermag, das darzulegen würde zu Trivialitäten führen.

Bei alledem muß gegen e i n Mißverständnis ausdrücklich Verwahrung eingelegt werden: gegen die hier und dort verbreitete Annahme, daß wegen des großen Werts, den die Religionspsychologie überhaupt für sich in Anspruch nehmen darf, speziell von dem neueren Betrieb derselben geradezu eine Revolution in der Theologie zu erwarten sei. Eine solche ist schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil die Disziplin, wie gezeigt worden ist, im Grunde eine alte ist. Ein Hauptcharakteristikum der Gegenwart war ja außerdem das Streben nach Anwendung möglichst exakter Methoden. Nun haben ja bekanntlich gerade die exakten Methoden in der „Psychologie im allgemeinen" bis jetzt sehr viel geleistet für die Aufhellung der elementarsten Bewußtseinserscheinungen, der Empfindungen, dagegen nur wenig für die Einsicht in die höheren, komplizierteren Seelenvorgänge [2]). Vielleicht erleben wir etwas ähnliches auf dem Gebiet der Religionspsychologie. Die Hoffnungen dürfen deshalb nicht zu hoch gespannt werden. Auch ist durchaus nicht zu verkennen, daß die heute beliebte Konzentration auf Nebenumstände, speziell auf religiöse

---

1) Vgl. hiezu: E. W. Mayer, Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1899. S. 92—115.

2) Daß diese exakten Methoden ganz anderer Art sind als diejenigen, welche die heutige Religionspsychologie in Bewegung setzt, invalidiert den oben nahegelegten Analogieschluß nicht.

Abnormitäten und deren Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen, so notwendig und berechtigt sie angesichts der Kasseler Vorgänge erscheint, unter Umständen zu verzerrenden Zeichnungen der Frömmigkeit und zu verkehrten Urteilen über diese Anlaß geben kann[1]. Wo nicht eine fortwährende Kompensation erfolgt durch gleich intensives Studium des religiösen Lebens in der gesunden Psyche, sind da allerhand Irrungen und Wirrungen unvermeidlich. Sie werden sich unzweifelhaft gelegentlich einstellen. Solchen Fluktuationen gegenüber dürfen wir uns aber wohl getrösten mit der Zuversicht, daß, was Baco von Verulam inbezug auf die Wissenschaft überhaupt gesagt hat, auch an der Religionspsychologie sich bewähren wird: „verum est, parum philosophiae naturalis homines inclinare in atheismum, at altiorem scientiam eos ad religionem circumagere“[2]).

1) Bresler (Religionshygiene, Halle, Marhold 1907) stellt indessen einige interessante Zeugnisse zusammen über die Bedeutung der Religion für die Gesundheit des seelischen Lebens. Vgl. auch A. L. Strong in the American journal of religious psychology, II, p. 164.

2) Baco, Sermones Fideles, XVI (Oeuvres, éd. Bouillet, Paris, 1834, III, p. 259). Der ursprüngliche Text ist hier ja wohl der englische. Er lautet: „It is true, that a little philosophy inclineth man's mind to atheism; but depth in philosophy bringeth men's mind about to religion“, (Works, ed. by Spedding and Ellis VI, p. 413). Der Gedanke kommt aber bekanntlich noch in anderer Form bei Baco vor.

Kirchliche Methode?

Von

Privatdozent Lic. **Hermann Mulert** in Kiel.

Gewiß wird die Erörterung dogmatischer Fragen leicht fruchtlos werden, wenn der religiös-theologische Standpunkt der Debattierenden zu verschieden ist. Oft kommt die Leidenschaft dogmatischer Streitigkeiten eben daher, daß der Eine dem Andern religiös zu fern steht, als daß er noch seine Theologie verstehen könnte. Aber es gibt ein Thema, dessen Behandlung nur gewinnen kann, wenn recht verschieden Gesinnte sich daran beteiligen. Das ist die Frage: Stehen sich in der evangelischen Theologie unserer Tage zwei grundsätzlich geschiedene Gruppen gegenüber, Altgläubige und Neugläubige, Positive und Kritische, oder wie man sie sonst nennen will, und wenn ja, wo liegt die Grenze zwischen beiden? Daß Leute, die sämtlich auf der einen Seite stehen, sich über die Abgrenzung unterhalten, hat wenig Wert, so lange die Andern behaupten können: „Diese Abgrenzung erkennen wir nicht an; ihr habt von uns ein falsches Bild gezeichnet". Bekanntlich hallt letzterer Vorwurf hinüber und herüber; Th. Kaftan und R. Seeberg — um nur diese zu nennen — behaupten, eine moderne Theologie zu vertreten; J. Kaftan und Herrmann — diese wiederum statt vieler — werden gewiß die Anerkennung verlangen, daß sie den alten Glauben wahren. Oder doch das Wesentliche an ihm, aber diese Einschränkung würde keine Differenz begründen, denn auf die Vertretung von Unwesentlichem festlegen lassen will sich auch der Konservativste nicht.

Gelänge es, zwischen großen theologischen Gruppen eine Abgrenzung so zu zeigen, daß von beiden Seiten anerkannt würde:

„Jawohl, hier liegt die entscheidende Differenz", so wäre nicht bloß für begriffliche Klarheit, sondern auch für die Gesundung unserer kirchlichen Verhältnisse viel gewonnen. Deshalb soll man, wenn jemand eine neue formula discordiae gefunden hat, die davon Betroffenen hören, ob sie jene Formel für sachlich richtig halten. So möchte ich, gerade weil dem Kreis der Mitarbeiter der Neuen Kirchlichen Zeitschrift [1]) nicht angehörig und in Dunkmanns Sinn kein kirchlicher Theolog, mich zu seinem Artikel Ueber Begriff und Methode einer kirchlichen Theologie äußern. Vgl. Neue Kirchliche Zeitschrift, XIX. 5, S. 255 ff. (1908.)

Allerdings nur zu dem, was er S. 258—60 dargelegt hat. Ich darf vielleicht bemerken, daß ich ihm auch in vielem Anderen nicht zustimme. Unverständlich ist mir z. B. seine Ansicht (257), „liberale Theologen" würden, wenn sie kirchlich zu sein beanspruchten, dabei an die Landeskirche, nicht an die Bekenntniskirche im Gegensatz zur Welt, die Kirche im Glaubenssinn denken. Wem liegt es denn näher, an die hinter und über allen Landeskirchen, allem sichtbaren Kirchenwesen vorhandene eine Kirche Christi zu denken und sich im Glauben an diese Kirche zu trösten, als den Theologen, deren wissenschaftliche Arbeit von den Behörden und Synoden der Landeskirchen sehr häufig als unkirchlich verworfen und schikaniert wird? Für teilweise unrichtig halte ich auch das Bild, das er (S. 261 ff.) von den Hauptrichtungen der evangelischen Theologie im neunzehnten Jahrhundert gegeben hat. Aber dies bleibe bei Seite. Wir fragen: Hat Dunkmann eine Formel gefunden, auf Grund deren man die Theologen der Gegenwart in zwei scharf geschiedene Gruppen teilen kann, und in der der Gegensatz dieser Gruppen richtig bezeichnet ist?

Der fromme Laie wird stets einen solchen Gegensatz so zu fixieren suchen, daß die Theologen der einen Gruppe bestimmte Dinge nicht mehr glauben, die auf der andern Seite geglaubt (oder

[1]) Anm. des Verfassers. Wie aus Obigem ersichtlich, war mein Aufsatz für die Neue Kirchliche Zeitschrift bestimmt. Der Herr Herausgeber hatte aber aus Gründen, die, wie ich betone, für mich durchaus überzeugend waren, dafür keine Verwendung. So erscheint er hier; diejenigen Stellen darin, die ich für den Leserkreis der ZThK von vornherein anders, kürzer gefaßt haben würde, sind unverändert geblieben, weil ich mir für diesen Artikel nach wie vor namentlich Leser aus dem Kreis wünsche, der sich um die NKZ schart.

gar wissenschaftlich erwiesen) werden und die ihm in der Tat notwendig zum Christentum zu gehören scheinen. Er sucht materielle Differenzen. Wenn Dunkmann im Unterschied hiervon den Gegensatz zunächst als formell, als einen Gegensatz der Methode, des hier und dort maßgebenden Ideals theologischer Wissenschaft deutlich zu machen sucht, so leitet ihn dabei die richtige Erkenntnis, wie schwierig es ist, solche materiale Differenzen auf einen im Grunde einzigen klaren, scharfen Gegensatz zurückzuführen. Im Materiellen gibts unendliche Nuancen. Die Rationalisten und Supranaturalisten vor hundert Jahren sind in der gleichen Not gewesen, sie konnten nicht auseinander kommen, der Strom, in dem sie miteinander schwammen, war viel zu stark. Da gabs rationale Supranaturalisten und supranaturale Rationalisten, und wie diese schönen Mischformen sich alle nannten. Wenn Schleiermacher meinte, die Namen seien zur Bezeichnung des Gegensatzes ja schon deshalb ungeeignet, weil der eine auf die Erkenntnisquelle der Lehren, der andere auf die Beschaffenheit der Ereignisse gehe, so gilt von den Worten positiv und kritisch, orthodox und liberal usw., daß sie aus ganz entsprechenden Gründen ungeeignet sind. Nur behaupte ich: die Dunkmannsche Scheidung kirchlicher und unkirchlicher Methode (er selbst drückt es nicht gerade so aus, der Kürze wegen wird es aber erlaubt sein, so zu sagen) ist noch verfehlter.

Kirchliche Methode — so wird man seine Gedanken wiedergeben dürfen — wendet der Theolog an, der die Gegenstände der Religionswissenschaft, die dem Christen Gottesoffenbarung sind, die für ihn Heilsbedeutung haben, von vornherein in besonderem Lichte sieht; die unkirchliche Methode besteht darin, daß man auch diese Erscheinungen unter allgemeine Kategorien zu bringen, nach geschichtlichen, psychologischen Gesetzen zu erklären sucht. Sie ist die moderne naturwissenschaftliche Methode auf die Religion angewendet.

Diese Scheidung leistet, was sie soll, nur, wenn es nicht etwa jemand gibt, der für sich beides beansprucht, sowohl das, was Dunkmann kirchliche, wie was er unkirchliche Methode nennt. Bekanntlich gibt es aber solche Leute. In dem von Ritschl besonders beeinflußten Kreise, aber auch außerhalb finden sich viele Theologen, die einerseits die ganze biblische Geschichte nach den von der Historie sonst angewendeten Methoden behandelt wissen wollen, andererseits die Einzigartigkeit der Person Jesu und des Christentums

demütig anerkennen und kräftig betonen. Sie werden vielleicht behaupten, ersteres als Historiker, als Wissenschaftler zu verlangen, mit letzterem eine persönliche religiöse Auffassung auszusprechen. Dunkmann will freilich, daß bei dem kirchlichen Theologen gerade auch am Anfang seiner wissenschaftlichen Untersuchungen das Bekenntnis zum Christenglauben stehe, und ist überzeugt, daß, wenn man überhaupt an die Einzigartigkeit Jesu und des Christentums glaubt, solcher Glaube auch in der wissenschaftlichen Arbeit zum Ausdruck kommen müsse. Damit wären wir also bei der Frage, ob ein solches Nebeneinanderstellen zweier Betrachtungsweisen, der wissenschaftlichen und der religiösen, wie es eben angedeutet wurde, konsequent sein kann, ob es möglich ist. Offenbar ist es nur möglich, wenn 1. wissenschaftlich-philosophisch ein Abschluß unserer Erkenntnis überhaupt nicht zu erreichen ist, wissenschaftlich-philosophisch die letzten Probleme nicht zu lösen sind, also bei irgend welchem Kritizismus in der Erkenntnistheorie, und wenn man 2. einen antiintellektualistischen Religionsbegriff hat. Ich weiß nun wohl, daß beides heute nicht modern ist. In unseren Tagen ist alles, was so aussieht, als wollte man darauf verzichten, die religionsphilosophischen Fragen zu Ende zu denken und das Religiöse mit den letzten Ergebnissen der Wissenschaft und Philosophie zusammenzudenken, unpopulär. Das Streben nach einer abschließenden, einheitlichen Weltanschauung, in der die höchsten religiösen Wahrheiten mit den obersten Erkenntnissen aller Wissenschaft und Philosophie nicht bloß schiedlich auseinandergesetzt, sondern harmonisch verbunden werden, ist wieder sehr mächtig geworden. Ritschl gilt als überwunden, Kant schließlich auch; ein nicht unbeträchtliches Publikum hungert nach Metaphysik und würde auch spekulativer Theologie Interesse entgegenbringen. Ich möchte mich nun durchaus nicht völlig auf die Erkenntnistheorie Kants oder A. Ritschls verpflichten, halte es auch für einen Mißbrauch, wenn man unter Berufung auf die Begrenztheit unserer theoretischen Erkenntnis und den anderen Charakter religiöser Gewißheit versucht, von bestimmten wunderhaften Stücken der Geschichte wissenschaftliche Kritik überhaupt fernzuhalten, lehne mit einem Wort entschieden jede Auffassung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft ab, die irgendwie auf die doppelte Wahrheit hinauskommt. Auch muß anerkannt werden, daß das vorhin geschilderte Streben nach einheitlicher Weltanschauung einer mächtigen seelischen Disposition entspringt, und manche

der ihm entstammenden theologischen Leistungen respektiere ich sehr. Aber je energischer solche Spekulation ist, je mehr sie ins Einzelne geht, desto fraglicher wird es, wie lange sie allgemeine Anerkennung behalten wird. Von den Bauten, die z. B. Daub aufführte, ist kein Stein auf dem andern geblieben. So stark das metaphysische Bedürfnis bei Vielen ist, so stark ist doch die kritische Stimmung gegenüber aller Spekulation bei Andern; man kann für absehbare Zeit nicht darauf rechnen, die Verschiedenheiten in der erkenntnistheoretischen Stellung der deutschen evangelischen Theologie zu überwinden. Und wenn Dunkmann und Andere überzeugt sind, die Auffassung, man könne auf Jesus restlos die Methoden der historischen Forschung anzuwenden suchen und daneben oder danach doch ihm einzigartige religiöse Verehrung entgegenbringen, beruhe auf einer falschen Vorstellung vom Verhältnis der Religion zur Wissenschaft, auf einer unhaltbaren Erkenntnistheorie, so bilde ich mir nicht ein, sie leicht vom Recht solcher Erkenntnistheorie überzeugen zu können — in erkenntnistheoretischen Differenzen ist eine Verständigung wohl ungefähr ebenso schwer wie in ethischen —, ich behaupte nur: so lange eine von der ihrigen abweichende Erkenntnistheorie weithin in der evangelischen Theologie vertreten wird — vielleicht in sehr verschiedenen Schattierungen —, ist es ein mit untauglichen Mitteln unternommener Versuch, die Theologen in zwei Lager zu scheiden auf Grund der angeblichen Unvereinbarkeit zweier Methoden, von denen eben viele behaupten: „wir wenden diese beiden Methoden an und halten uns auf Grund unserer Erkenntnistheorie für dazu berechtigt".

Dem allgemeinen Einwand, Dunkmanns Scheidung leiste nicht, was sie leisten soll, muß ich den zweiten hinzufügen: was er im besonderen als kirchliche Methode darstellt, ist teils nicht durchführbar, soweit aber durchführbar, wird es großenteils gerade auch von solchen Theologen vertreten, die er unkirchlich nennen würde.

Dabei möchte ich auf die Vorfrage nicht viel Gewicht legen, ob das, was Dunkmann als Differenz kirchlicher und unkirchlicher Theologie hinstellt, überhaupt sich als Unterschied der Methode bezeichnen läßt. Er selbst sagt: „Das Ideal von wissenschaftlicher Theologie ist hier und dort ein anderes" (258). Konkret gesprochen, handelt es sich darum, daß er Reservatrechte für bestimmte Objekte der Wissenschaft fordert; sie sollen nicht völlig den sonstigen wissenschaftlichen Methoden unterliegen. Sofern er sagen würde: „Alles

in der christlichen Religion hat für den Christen irgendwie Heilsbedeutung, muß also mit anderen Augen angesehen werden, als sonstige Objekte des Wissens", ist allerdings ein Prinzip von solcher Allgemeinheit aufgestellt, daß man von einer Methode sprechen könnte, die die Theologie von anderen Wissenschaften unterscheidet. Immerhin bleibt natürlich in dem Maß, als Dunkmann doch einen bestimmten Kreis von Objekten im Auge hat, einen bestimmten Kreis von Dingen aus dem übrigen Geschehen herausnimmt, die alte Schwierigkeit: Wie ist diese supranaturale Provinz sicher abzugrenzen gegen das Gebiet, das völlig der Wissenschaft freigegeben wird? Dunkmann exemplifiziert auf die Person Christi, völlig mit Recht angesichts ihrer Bedeutung für unseren Glauben, aber es tritt so die eben angedeutete Schwierigkeit nicht klar hervor. Er wird wahrscheinlich durchaus zugeben, daß zwei Theologen, die bestrebt sind, die kirchliche Methode anzuwenden, in ihrem Urteil über manche Wirkungen der Person Christi weit auseinandergehen können. Der Eine hält etwa die Ubiquitätslehre fest, trotz aller Unmöglichkeit sich Derartiges rein wissenschaftlich zu verdeutlichen und zu sichern. Der Andere bekennt sich vielleicht voll zur Gottheit Christi, nur die Ubiquitätslehre ist ihm unannehmbar; deswegen wird man ihm aber kaum den Charakter als kirchlicher Theologe, die kirchliche Methode absprechen. Dann ist jedoch grundsätzlich die Möglichkeit da, daß es in der kirchlichen Theologie zu ähnlich weitgehenden Differenzen kommt, wie sie jetzt zwischen der kirchlichen und der als unkirchlich getadelten Theologie vorliegen, und man weiß nicht recht, soll man wieder sagen: „Etwas so Formales wie diese »kirchliche Methode« ist überhaupt nicht zum Scheidungsprinzip theologischer Gruppen zu machen", oder soll man sagen: „Eine Tendenz in der Behandlung theologischer Probleme, die nur so allgemein angedeutet werden kann und bei der so wenig sicher ist, daß die Theologen dann auch zu denselben Ergebnissen kommen, soll man überhaupt nicht Methode nennen".

Aber nun die Hauptfrage: Wie gestaltet sich die Anwendung dieser Methode im einzelnen Falle? Darüber hat sich nicht nur Dunkmann nicht deutlicher ausgesprochen, sondern es ist das m. E. überhaupt nicht klar zu machen. Er findet die kirchliche Methode darin, daß man von vorn herein anerkennt — und das auch nicht einmal hypothetisch in Frage stellt —: was für uns religiöse Bedeutung hat, muß mit anderem Maße gemessen werden als sonstige

geschichtliche Erscheinungen. „Am Anfang aller kirchlichen Theologie steht der Glaube“ (258). Was besagen diese Voraussetzungen des Glaubens, die der kirchliche Theologe zu seiner Arbeit mitbringt, im einzelnen?

Sie sind entweder allgemein-religiöser Art. Z. B. der Gedanke: „Ueber Jesu Leben und Schicksalen waltete Gott.“ Gewiß werden viele behaupten, durch wissenschaftliche Feststellung der Einzigartigkeit dieser Schicksale und Taten werde der Glaube daran gestärkt, daß Gottes Walten hier sonderlich spürbar sei. Aber es wird keinen Theologen in der Gegenwart geben, der meinte, jener Glaube an Gottes Walten sei an sich wissenschaftlich erweisbar. Er ist also auch nicht wissenschaftlich widerlegbar, er geht stets im Menschen neben der wissenschaftlichen Forschung her, ist nicht der sichere Ertrag, aber ebenso wenig die inhaltlich bestimmende Voraussetzung der wissenschaftlich-theologischen Forschung. Auch wer behauptet, er wirke auf sie ein, wird doch, wo sich ungezwungen für bestimmte Vorgänge und Verhältnisse im Leben Jesu eine „natürliche“, wissenschaftlich-kausale Erklärung geben läßt, nun nicht überhaupt diese um seines Glaubens an Gottes Walten willen beiseite lassen. Er wird auch diese Vorgänge und Verhältnisse als von Gott geordnet ansehen, aber er wird nicht von den innerweltlichen causae absehen und immer unmittelbar von Gottes Walten reden; er brächte sich ja damit um jedes zusammenhängende Verständnis des Lebens, der Menschheit Jesu. Das sind alles Selbstverständlichkeiten; was aber daraus folgt, ist: es gehen weithin wissenschaftliche Betrachtung und jener religiöse Gedanke an Gottes Walten nebeneinander her, verbinden sich auch meinetwegen, aber in jedem Fall ist hier kein besonderer Anlaß, davon zu reden, daß die Glaubensvoraussetzungen am Anfang stünden.

Oder aber mit dem Glauben, der am Anfang steht, ist nicht ein solcher gemeint, der auf Transzendentes geht, sondern auf Dinge, die an sich wissenschaftlich feststellbar sein müßten, einzelne geschichtliche oder wenigstens als geschichtlich überlieferte Ereignisse. Sie sind vielleicht nicht mehr wissenschaftlich feststellbar infolge Mangels an Quellen, aber der Fall setzen läßt sich für jedes Ereignis, diese wären so reichlich vorhanden, daß auch der glaubenslose Forscher sich von seiner Geschichtlichkeit überzeugen müßte. Z. B. bei dem Wunder von Kana oder der Auferweckung des Lazarus. Wären diese so bezeugt, daß auch ein atheistischer Forscher der Gegenwart sie als historische Fakta hinnehmen müßte, so würde er freilich

vielleicht auch dadurch nicht zu dem Glauben kommen, daß sich in Jesu Leben und Taten Göttliches offenbare. Umgekehrt dienen natürlich solche Wunder Jesu vielen, die in ihm Gottes Offenbarung sehen, zur Bestärkung dieses ihres Glaubens, wie andererseits auch — und darauf kommt es Dunkmann hier an — wer solchen Christenglauben hat, sich oft (Dunkmann wird es für das Normale halten) deshalb von der Geschichtlichkeit jener Wunderberichte leichter überzeugen lassen wird. Aber zu sagen: „Am Anfang steht der Glaube", in dem Sinn, daß dieser Glaube nun sofort auf die wissenschaftliche Untersuchung einwirken müßte, auch nicht hypothetisch in Frage gestellt werden dürfte, könnte doch in diesem Zusammenhang nur heißen: es wird, soweit überhaupt wissenschaftliche Untersuchung statt hat, dieser von vorn herein vorgeschrieben, welches Ergebnis sie haben muß. Ob die Vorschrift, ob der Zwang strenger oder weniger stark ist, ändert an der Tatsache nichts, daß wir hier dann einfach katholische „Wissenschaft" vor uns haben würden. Eine Wissenschaft, der die Resultate vorgeschrieben sind, ist keine. Die Sache läge etwas anders, wenn überhaupt den neutestamentlichen Wunderberichten gegenüber von keiner historischen Kritik die Rede sein sollte, wenn die Möglichkeit des Eindringens sagenhafter Elemente von vornherein geleugnet würde, auch für solche Erzählungen wie die vom Stater im Fischmaul. Aber auf diesem Standpunkt steht Dunkmann nicht.

Dann bleibt nur eine dritte Möglichkeit. Der Christ muß, sofern er eine wissenschaftliche Untersuchung wissenschaftlich betreiben will, alle wissenschaftlichen Methoden und Hilfsmittel möglichst gewissenhaft anwenden, und weil zu diesen sonderlich die Analogie gehört, deren Anwendung auf historische Personen immer eine vorläufige, hypothetische Ausschaltung eigener Werturteile über diese Personen fordert, muß er sie auch auf Jesus anwenden und seinen Glauben dabei hypothetisch eliminieren. Inwieweit ihm das gelingt, wird in dem Maße fraglicher, als es sich um innerlichere Dinge handelt. Ob man Jesus das Bewußtsein völliger Sündlosigkeit zutraut oder nicht, die Entscheidung darüber wird schwerlich jemand ganz ohne Einwirkung seiner persönlichen religiösen Ueberzeugung treffen. Ueberhaupt wird, noch abgesehen von dieser innerlichen Art und der Wichtigkeit des Gegenstandes, der Christ in so und so viel Fällen gegenüber der evangelischen Geschichte wegen der — an sonstigen historischen Maßstäben gemessen — großen

Mangelhaftigkeit der Quellen in seinem Urteil über an sich historische Fragen durch seinen Glaubensstandpunkt mitbestimmt werden. Aber man verstehe das nicht so, als wäre hier nun Dunkmann das Wesentliche zugegeben. Die Tendenz des wissenschaftlich Arbeitenden geht, auch wenn er evangelischer Christ ist und auch wenn es sich um die ihm heiligsten Erscheinungen der Geschichte handelt, dahin, sich für die wissenschaftliche Untersuchung von seinem persönlichen Glauben, Empfinden möglichst wenig beeinflussen zu lassen. Man kann solche Voraussetzungslosigkeit als unerreichbares Ideal hinstellen; Ideal im Sinne eines Ziels, dem man näher zu kommen strebt, ist sie jedenfalls. Der Abstand vom Ziel wird vielleicht immer groß bleiben; was z. B. Eck in seinem Vortrag „Religion und Geschichte" darüber gesagt hat, wie unmöglich es ist, Geschichte ganz objektiv zu treiben, ist durchaus anzuerkennen. Aber gegenüber einer Tendenz, an den Anfang der wissenschaftlich-theologischen Untersuchung bestimmte dogmatische Voraussetzungen als nötig hinzustellen, wenn die Arbeit noch als kirchlich gelten soll, muß betont werden: wer von der Wahrheit des Christentums überzeugt ist, wird vertrauen, daß der Glaube unserer Kirche desto herrlicher hervortreten wird, je wissenschaftlicher die Wissenschaft ist. Stützt sich die Kirche auf eine durch anfechtbare Voraussetzungen getrübte Wissenschaft, so hat sie den Schaden davon, wenn diese Wissenschaft überwunden wird. Sie hat ihn schon oft genug gehabt. Soll man überhaupt eine solche Formel gebrauchen, so würde ich nicht sagen: „Am Anfang der Theologie steht der Glaube", sondern: Am Anfang der Theologie, sofern sie Wissenschaft ist, steht die Sachlichkeit. Ob dann die wissenschaftlichen Untersuchungen weiterhin auf den Glauben einwirken, ihn stärken oder ihm manches nehmen, wird der Christ getrost Gott anheimstellen. Vielleicht werden sie ihn so stärken, daß er eher sagen würde: Am Ende der Wissenschaft steht der Glaube; vielleicht erschweren ihre Ergebnisse es ihm, seinen Glauben in der bisherigen Form festzuhalten, vielleicht sind sie für den Glauben unerheblich, in jedem Fall liegt kein Anlaß vor, den Glauben in besonderer Weise an den Anfang der wissenschaftlichen Untersuchung zu stellen und das kirchliche Methode zu nennen.

Daß Dunkmanns Ausdruck mindestens mißverständlich ist, kann man auch aus einer rein formalen Betrachtung erkennen. Wenn nach seiner Meinung die liberale oder unkirchliche Methode mit dem allgemein Menschlichen an Jesus beginnt und mit dem Ge-

heimnis Jesu endet, die kirchliche Methode dagegen sogleich mit dem Geheimnis beginnt, so liegt hier keine deutliche Vorstellung von dem Gang der wissenschaftlichen Untersuchung auch in der „kirchlichen“ Leben-Jesu-Forschung vor. Jeder Fortschritt in der menschlichen Erkenntnis besteht darin, alle wissenschaftliche Arbeit geht so vor sich, daß von Bekanntem, Klarem ausgegangen, daran angeknüpft wird. Begegnen mag die Wissenschaft schon dem Geheimnis, aber wo sie ein undurchdringliches Geheimnis findet, da hört sie auf. Niemals fängt sie mit dem Geheimnis an, denn vom Geheimnis aus kommt man eben wissenschaftlich nicht weiter. Etwas ganz Anderes ist natürlich jederzeit möglich, daß nämlich der Leben-Jesu-Forscher gleich am Anfang seines Buchs, vor Eintritt in die eigentliche Untersuchung, die Ueberzeugung ausspricht, daß persönliches Leben uns irgendwie immer Geheimnis bleibt — so schon Schleiermacher in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu — und daß ihm Jesus eine einzigartige Erscheinung ist. Aber wenn er sich im übrigen bemüht, seine Untersuchung streng wissenschaftlich, im oben dargelegten Sinne zu führen, ist es nicht entscheidend, ob er dieses Bekenntnis am Anfang oder am Schluß oder bei sonst welcher Gelegenheit ausspricht, und Dunkmann hat natürlich nicht solches äußerliches an den Anfang Stellen gemeint.

Kann ich somit die Formulierung, die Dunkmann seinem Gedanken gegeben hat, nur für verfehlt halten, so erkenne ich doch durchaus an, daß vor einer alles auf gleiches Niveau herunterdrückenden, das Große, Geheimnisvolle; Ehrwürdige völlig beseitigenden Geschichtsbetrachtung überhaupt und speziell bei der evangelischen Geschichte gewarnt werden muß. Und soweit er die kirchliche Methode darin findet, daß solche Irrwege vermieden werden, ist sie durchführbar und nötig. Es sollte aber überall anerkannt werden, daß das Streben, die Historie von mechanistischer Betrachtung frei zu halten und damit auf theologischem Gebiet die rechte Schätzung der großen Persönlichkeiten der Heilsgeschichte und Religionsgeschichte zu fördern, nicht ein Sondergut der für sich allein den Namen „kirchlich“ beanspruchenden Theologengruppe ist. Wer hat die neueren philosophischen Bemühungen, die Eigenart der Geschichtswissenschaft gegenüber der Naturwissenschaft festzustellen, die einschlägigen Gedanken von Dilthey, Windelband und Rickert für die Theologie mit größerem Eifer fruchtbar zu machen gesucht, die naturwissenschaftliche Betrachtung der Religionsgeschichte ener-

gischer bekämpft und also hier in Dunkmanns Sinn mehr für die kirchliche Methode der Theologie getan als Troeltsch? Wobei ich vielleicht bemerken darf, daß mir diese Männer den Abstand zwischen historischer und naturwissenschaftlicher Betrachtung oft zu groß zu denken und im einzelnen nicht ganz zutreffend darzustellen scheinen. Daß im übrigen zwischen der Theologie Troeltschs und Dunkmanns die fundamentalsten Differenzen bestehen, sehe ich natürlich auch.

Ich möchte überhaupt — das sei zum Schluß gesagt — keineswegs leugnen, daß die Differenzen in der deutschen evangelischen Theologie unserer Tage sehr tief gehen, so tief, daß diejenigen, die sich als berechtigte Vertreter des überlieferten Glaubens ansehen, ganz begreiflicherweise nach Formeln suchen, die eine scharfe Trennung zwischen ihnen und ihren Gegnern ermöglichen. Es können auch Zeiten und Verhältnisse kommen, wo eine Spaltung unserer Kirche unvermeidlich sein wird. Aber von Segen sein, ohne Vergewaltigung der Gewissen unzähliger Christen vor sich gehen können wird solche Trennung nur, wenn sie reinlich erfolgt, d. h. wenn der Gegensatz so klar vor Augen liegt, daß jeder Interessierte finden kann, auf welche Seite er gehört. Der Laie wird, je temperamentvoller er ist, um so lieber glauben, wir seien bereits so weit, innerlich ganz auseinander, die Trennungsformeln seien schon fertig. Der Theologe weiß aus der Kirchengeschichte, wie viel komplizierter die Dinge sind; er weiß, daß auch Kahnis und Hengstenberg in fundamentale Häresien verfielen, weiß, wie unendlich viele Uebergänge es gibt. Wären wir innerlich ganz geschieden, so würde es auch äußerlich nicht mehr lange dauern. Vorläufig aber wollen wir Theologen uns unserer Verantwortung gegenüber dem Uebereifer derer, die schnell fertig sind, bewußt sein. Jeder ernste Versuch, die Differenzen klar zu bezeichnen, soll gewürdigt werden; aber wie gesagt, hier ist der Punkt, wo Diskussion und Uebereinstimmung innerhalb einer Gruppe wenig Wert hat. Deshalb habe ich mich zu Dunkmanns Gedanken geäußert; ich halte seinen Nachweis einer Differenz der Methode für ganz mißlungen, meine vielmehr mit Stange (D. Frömmigkeitsideal d. mod. Theologie S. 1), „daß im Hinblick auf die Methode sowohl in der dogmatischen als auch in der historischen Theologie die Grenzlinien zwischen den verschiedenen theologischen Gruppen sich nicht mit scharfer Bestimmtheit ziehen lassen". Die Differenzen sind materiell. Daraus folgt freilich für mich: wie die Dinge jetzt liegen, überhaupt nicht allgemein zutreffend und klar zu bezeichnen.

Ankündigung eines Ergänzungsheftes zum laufenden Jahrgang dieser Zeitschrift:

Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?

Von

Professor D. Paul Drews in Halle a. S.

Gleichzeitig wird ausgegeben als Ergänzungsheft zu unserer Zeitschrift ein Aufsatz von D. Drews in Halle über das Verhältnis des Lutherschen Kirchenideals zum Staatskirchentum. Die Arbeit war längst unserer Zeitschrift zugesagt und von der Redaktion mit besonderem Interesse begrüßt und begleitet. Wir hoffen, daß sie unsre Einsicht in Luthers Kirchenbegriff wesentlich klärt und vielleicht sogar zur einmütigen Anerkennung der hier von Drews vertretenen historischen Position führt. Leider ist der Aufsatz zu lang geworden, als daß wir ihn angesichts des sonst vorhandenen Stoffes auf dem gewöhnlichen Wege hätten unserer Zeitschrift einverleiben können; aber zu einem Verzicht konnten wir uns im Interesse unsrer Zeitschrift auch nicht entschließen. So bieten wir ihn nun, dank dem Entgegenkommen der Verlagshandlung, als Ergänzungsheft zum laufenden Jahrgang dar. Das 104 Seiten umfassende Heft ist als Anhang zu dem gesamten Jahrgang gedacht und für die Abonnenten der Zeitschrift für 1.50 Mk. zu beziehen.

Die Herausgeber.

Aus der dogmatischen Arbeit der Gegenwart.

Ein kritischer Bericht über die neuesten Darstellungen von Häring und Wendt.

Von

D. Otto Kirn, Professor in Leipzig.

I.

1. Die letzten Jahre haben uns eine Reihe von Gesamtdarstellungen der Dogmatik gebracht. Auf die verdienstvolle, durch methodische Sorgfalt und Konsequenz ausgezeichnete Dogmatik Julius Kaftans ist 1906 Theodor Härings „Christlicher Glaube“[1]) und 1906/07 Hans Hinrich Wendts „System der christlichen Lehre“[2]) gefolgt. Die verstärkte Neigung zur Zusammenfassung des Ertrags systematischer Arbeit, die sich darin kundgibt, kann nicht darauf zurückgeführt werden, daß der Streit um die methodischen und prinzipiellen Fragen geschlichtet und dadurch der Weg zum Aufbau des Ganzen geebnet wäre. Zu den alten Problemen, die das Verhältnis des christlichen Glaubens zu Naturwissenschaft und Geschichtsforschung angehen, ist dringender als bisher die Aufgabe getreten, die Stellung des Christentums zu den anderen Religionen nach Verwandtschaft und Gegensatz schärfer zu bestimmen. Um so dankenswerter ist es, wenn über diesen Präliminarien die einheitliche Durcharbeitung der christlichen Glaubenserkenntnis nicht versäumt wird. An ihr hat neben

1) Calw und Stuttgart, Verlag der Vereinsbuchhandlung.

2) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

der Gemeinde, die heute mehr als je einer durch wissenschaftliche Besonnenheit geklärten Bezeugung des Evangeliums bedarf, auch die dogmatische Prinzipienlehre selbst ein Interesse, denn zur Lösung jener brennenden Fragen reichen programmatische Erklärungen allein nicht aus; erst die Durchführung am konkreten Stoff kann über den Wert und die Zulänglichkeit der aufgestellten Grundsätze entscheiden.

Eine dogmatische Darstellung ist auf dem Boden unserer Kirche immer ein Bekenntnis ihres Verfassers, eine Rechenschaft von der Art, wie sich in seinem Geist die wissenschaftlichen und religiösen Interessen spiegeln und ordnen. Man sollte erwarten, daß einer solchen Leistung gerade in unserer Zeit des Kampfs um die Weltanschauung das Interesse eines weiten Kreises von Gebildeten entgegenkäme. Das ist jedoch kaum in dem wünschenswerten Maße der Fall. Fast scheint es als Grundsatz zu gelten, daß in den Fragen der Weltanschauung wohl die Naturforscher, allenfalls noch die Philosophen, in keinem Falle aber die Theologen als kompetent zu betrachten seien. Darin liegt eine Verkennung dessen, was die Religion für die Weltanschauung bedeutet. Niemand gelangt ohne sie zu dem festen Standort und dem weiten Umblick, der eine sichere Orientierung über die Mächte und Werte des Daseins gestattet. Man darf aber auch sagen, daß die Vertreter der theologischen Wissenschaft an jenem Vorurteil gegen ihre Zuständigkeit unschuldig sind. Schwerlich wird es heute einer von ihnen wagen, eine Dogmatik zu schreiben, ohne von den Methoden und Resultaten allgemein wissenschaftlicher Arbeit eingehende Kenntnis erworben zu haben. Im allgemeinen tun sie das sogar sorgsamer und unbefangener, als sich die Naturforscher um das Verständnis religiöser und sittlicher Probleme zu bemühen pflegen.

Auf manche unserer Zeitgenossen wirkt freilich schon der Name „Dogmatik" abschreckend. Sie hören aus ihm nicht bloß das heraus, was er in der Tat besagen soll, die Festigkeit einer gemeinsamen, aber von Jedem persönlich zu gewinnenden Ueberzeugung, sie vermuten dabei eine Gebundenheit des Denkens, die nicht aus der Sache, sondern aus überlieferten Anschauungen von

ihr entspringe. Zur Beseitigung dieser Furcht könnte nun schon der Umstand etwas beitragen, daß das Wort Dogmatik auf dem Titel der Schrift von Häring nur in einer Parenthese, auf dem der Wendtschen überhaupt nicht vorkommt. Noch gründlicher müßte sie freilich bei der Kenntnisnahme von diesen Arbeiten selbst verschwinden. Nirgends werden hier religiöse Annahmen deshalb vertreten, weil sie einmal gegolten haben; immer ist es darauf abgesehen, zu zeigen, daß sie für den Menschen der Gegenwart unumgänglich sind, weil sie aus der Berührung seiner Seele mit Gottes lebendiger Offenbarung entspringen.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, den genannten beiden Schriften auf ihrer langen Wanderung durch die einzelnen dogmatischen Probleme Schritt für Schritt zu folgen. Wer aus ihnen lernen will, dem ist mit einer Zusammenstellung der Resultate nicht gedient; das Lehrreiche liegt in der Art, wie diese gewonnen und begründet werden. Ich beschränke mich deshalb darauf, einige Punkte herauszuheben, die für die Haltung beider Theologen charakteristisch sind, und daran Fragen über die fernere Gestaltung der dogmatischen Arbeit zu knüpfen.

Zunächst aber muß uns eine Vorfrage kurz beschäftigen. Die beiden Werke, die wir hier zusammenstellen, sind einander insofern ungleich, als Häring, wie früher den e t h i s c h e n, so nun den d o g m a t i s c h e n Stoff besonders behandelt, während Wendt beide zu einer Einheit verknüpft. Wendt erkennt zwar an, daß die Trennung der Disziplinen für die Ethik von Vorteil gewesen ist, und will sie auch für den akademischen Unterricht nicht ausschließen; aber er betont doch energisch ihre innere, organische Zusammengehörigkeit und erklärt die bloße Entwicklung des Dogmas ohne die entsprechenden ethischen Gedanken für einen Torso (S. 18 f.). Nun wird gewiß kein Sachkundiger diese enge Wechselbeziehung beider, zumal im Christentum, bestreiten. Die Heilserkenntnis, welche die Dogmatik entwickelt, und die Lebensanschauung, welche die Ethik darstellt, sind untrennbare Seiten eines und desselben aus dem Glauben an Christus entspringenden neuen Lebens. Aber damit ist noch nicht ohne weiteres eine Zusammengehörigkeit von der Art gegeben,

daß beide Elemente sich als eine stetig fortlaufende Gedankenreihe darstellen ließen. Es besteht auch die andere Möglichkeit, daß sie als korrespondierende Seiten des christlichen Lebens zwar mit einander gesetzt sind, aber in verschiedenem Sinne verlaufen. Die dogmatische Betrachtung könnte dann nicht ohne weiteres an einer bestimmten Stelle ihres Wegs in die ethische übergehen und umgekehrt. Sie verhielten sich vielmehr ähnlich wie der Avers und der Revers einer Münze, die auch zusammengehören, aber nur wechselsweise betrachtet werden können.

Das Letztere scheint mir in der Tat der Fall zu sein. Dogmatik und Ethik ruhen zwar auf demselben Grund, dem Glaubensverhalten zu Gottes Offenbarung in Christus. Aber sie verfolgen die damit gesetzte neue Lebensbeziehung in verschiedener Richtung; die Dogmatik spricht aus, was dem Glaubenden in dieser Offenbarung g e g e b e n, die Ethik, was ihm durch sie a u f g e g e b e n ist. Jene bringt die befreiende Wirkung der göttlichen Heilstat unter dem Gesichtspunkt der Erlösung, diese ihre verpflichtende Wirkung unter dem einer eigenartig bestimmten Lebensaufgabe zur Darstellung. Nun gibt es allerdings für beide Betrachtungen auch gemeinsame Stoffe, sofern die christliche Erlösung auch und vor allem sittliche Befreiung und die christliche Lebensaufgabe zugleich, ja grundlegend Durchführung der religiösen Gottesgemeinschaft ist. Aber auch dieses Gemeinsame steht doch hier und dort unter einem ganz verschiedenen Gesichtspunkt. Die Dogmatik spricht von der gottgeschenkten Kraft des neuen Willens, die Ethik von seinem gottgesetzten Ziel.

Doch brauchen wir ja die Frage nach dem Verhältnis der beiden systematischen Wissenschaften nicht abstrakt theoretisch zu erwägen. Wendts Darstellung setzt uns in den Stand, auf die von ihm vertretene Verhältnisbestimmung die p r a k t i s c h e P r o b e zu machen. Im Blick auf den vorliegenden Versuch, Dogmatik und Ethik zu einem Continuum zu verknüpfen, gebe ich nun gerne zu, daß er unverkennbare Vorzüge aufweist. Ich hebe nur zwei Punkte hervor. Wenn in der Lehre vom Menschen der Entwicklung des Begriffs der Sünde die Erörterung von

Gewissen und Freiheit vorhergeht, so dienen diese ethischen Ausführungen ohne Zweifel dazu, für die Erkenntnis und Beurteilung der Sünde einen festen Maßstab an die Hand zu geben. Jede Glaubenslehre, die den Blick nicht auf die religiöse Abnormität in der Sünde beschränkt und damit ihre Tragweite verkürzt, wird hier zur Aufnahme von Lehnsätzen aus der Ethik genötigt sein. In noch höherem Maße dürfte aber dem Leser die Anlage des Wendtschen Systems gewinnbringend erscheinen, wenn er aus dem der sittlichen Betätigung des Christen im Erdenleben gewidmeten Abschnitt in den Gedankenkreis der Eschatologie hinübertritt. Hier wird unmittelbar deutlich, daß die letztere es nicht bloß mit der Erfüllung der christlichen Heilshoffnung, sondern auch mit der sittlichen Vollendung der Gotteskindschaft zu tun hat, die an das in der irdischen Entwicklung Verwirklichte unmittelbar anknüpft. Die persönliche Charakterbildung des Einzelnen wie die geschichtliche Entwicklung der Menschheit im Ganzen überliefert ihren bleibenden Ertrag dem überweltlichen Gottesreich. Die Eschatologie wird so der krönende Abschluß nicht bloß des christlichen Glaubensbesitzes, sondern zugleich des mit diesem geweckten sittlichen Strebens.

Allein so gerne ich mich durch das Lehrreiche des Wendtschen Versuches hier an Versäumnisse der bisherigen Lehrgestaltung erinnern lasse, so kann ich darin doch keinen vollgültigen Beweis für die Angemessenheit oder gar Notwendigkeit seines Verfahrens sehen. Denn einmal bietet auch die konsequente Durchführung der dogmatischen Betrachtung die Anknüpfungspunkte für eine Behandlung der Lehren von der Sünde und von der Vollendung dar, die das ethische Interesse nicht verleugnet. Von des Menschen Wesen und Bestimmung kann im christlichen Sinne gar nicht gehandelt werden, ohne daß die sittliche Aufgabe mit eingeschlossen würde. Und ebenso wird eine Dogmatik, welche die Rechtfertigung in dem umfassenden Sinne einer Wiedergeburt zu einem neuen Lebensstande beschreibt, damit zugleich auf die ethische Bedeutung der Eschatologie vorbereiten. Ja vielleicht wird dies noch wirksamer geschehen, wenn der Blick nicht zuvor auf das an Problemen so reiche Gebiet der sittlichen Einzel-

fragen gelenkt worden ist. Sodann aber, und das ist mir wichtiger, habe ich doch den Eindruck, als wäre da und dort durch die Kombination der dogmatischen und ethischen Betrachtung die Ueberordnung der religiösen Gesichtspunkte über die sittlichen beeinträchtigt worden. So vermisse ich in der ernsten und vielfach lehrreichen Ausführung über die Sünde die energische Betonung der Erkenntnis Luthers, daß der Unglaube die eigentliche Sünde ist, die auch von Häring (S. 274 f.) nachdrücklich geltend gemacht wird. Noch deutlicher aber scheinen mir Wendts stark limitierende Bemerkungen zu dem Satz, daß Gott den Glauben wirke, in einem Vorwalten der ethischen Betrachtung begründet zu sein. Ohne Zweifel ist dieser der religiösen Erfahrung unerschütterlich feststehende Satz nicht nach seinem vollen Sinn interpretiert, wenn nur das die Fähigkeit zum Glauben begründende Freiheitsvermögen auf Gottes Gnade zurückgeführt wird (S. 501). So schwierig es auch sein mag, auf diesem Punkt die Aussage des religiösen Bewußtseins mit den Ergebnissen ethischer Reflexion zu versöhnen, so dürfte doch selbst der Verzicht auf eine beide Seiten in ein Gedankengefüge verknüpfende Lösung ratsamer sein als die Einschränkung eines Urteils, das einem Paulus, einem Augustin, einem Luther und Calvin so zweifellos feststand, daß sie ganze Systeme religiöser Spekulation darauf zu bauen gewagt haben.

Den Vorzügen, die ich der Wendtschen Darstellung willig eingeräumt habe, stehen, wenn ich recht sehe, denn doch auch Gefahren gegenüber, die nicht gering zu achten sind. Sie bestehen darin, daß in der Dogmatik und Ethik zu einem Ganzen verknüpfenden Entwicklung unvermerkt die ethischen Gedanken die Leitung gewinnen und Elemente der religiösen Erfahrung zurückdrängen und verkürzen, die auf eine vollere Würdigung Anspruch haben. Daß Wendt diese Gefahr vermeiden will, steht außer Zweifel. Er würde es ablehnen, die Kombination des dogmatischen und ethischen Stoffs in der Weise zu vollziehen, daß der letztere die Grundlage, der erstere den abschließenden Oberbau bildete. Andererseits liegt es auch mir ferne, die von Wendt befürwortete Anlage unbedingt für unstatthaft zu erklären.

Wesentlich und unaufgebbar scheint mir nur das Prinzip: engste Verknüpfung der religiösen und sittlichen Seite des christlichen Lebens unter Ueberordnung der ersteren. Bleibt dieser Grundsatz gewahrt, so mag man es immerhin auch mit einer Zusammenfassung der beiden systematischen Disziplinen versuchen. Allein, wenn dabei denn doch auch eigentümliche Gefahren entstehen, so mag es gut sein, wenn neben der kombinierten Behandlung auch die isolierende in Uebung bleibt, da sie eine stetige und allseitige Wiedergabe der religiösen Erfahrung in der Dogmatik und eine umfassendere Entfaltung der sittlichen Gedanken des Christentums in der Ethik ermöglicht und bis auf einen gewissen Grad gewährleistet.

Da nun im Folgenden von den ethischen Stoffen des Wendtschen Systems nicht mehr die Rede sein soll, so möchte ich doch nicht unterlassen, auf einige besonders bemerkenswerte Ausführungen, die sie enthalten, in Kürze hinzuweisen. Ich rechne dazu vor allem die trefflichen Sätze über den Sinn, in dem Jesu sittliche Vorschriften befolgt und sein Vorbild nachgebildet werden soll. Mit Recht wird damit die Verurteilung aller kasuistischen Moral verbunden und gezeigt, daß in ihrem Fehlen kein Mangel, sondern die eigentümliche Größe des christlichen Gottesgesetzes liegt (S. 532—34). Der Erwägung wert ist weiter die von Wendt geübte Beschränkung des Begriffs der Askese auf die von dualistischen Anschauungen ausgehende Unterdrückung des natürlichen Trieblebens (S. 575 ff.). Denn man wird zugeben müssen, daß die Verwendung des Wortes in einem weiteren Sinn für einschränkende Maßregeln der Selbsterziehung überhaupt dem Nebensinn, den das Wort nun einmal gewonnen hat, keine Rechnung trägt. Gut wird in demselben Zusammenhang das „Erlaubte" als das Gebiet indirekter Pflicht charakterisiert (S. 581), womit auch das Urteil Gottschicks in seiner indessen erschienenen Ethik (S. 173) zusammentrifft. Besonnene und anregende Erörterungen bietet weiter der Abschnitt über die Stellung des Christen zu den sozialen Problemen (S. 608—620). Was hier über die christliche Beurteilung sozialer Notstände und über die mannigfaltigen Wege der Abhilfe gesagt wird, verdient wärmste Zustimmung

insbesondere deshalb, weil nirgends der Boden verlassen wird, auf dem sich der Einfluß christlicher Gesinnung geltend zu machen vermag. Schließlich möchte ich aber auch noch der Beachtung empfehlen, was S. 538 ff. über die Stellung des Lohnmotivs in der christlichen Gesamtanschauung gesagt wird. Mit Recht weist Wendt schon durch diese Formulierung über den Rahmen der bloß moralischen Betrachtung hinaus. Denn zuletzt handelt es sich um die Frage, ob die Wertschätzung des christlichen Heils aus der Motivierung des christlich-sittlichen Handelns eliminiert werden kann. So gerne ich nun hier die tapfere Inschutznahme des neutestamentlichen Lohngedankens gegen wohlfeile Einwendungen in ihrer Berechtigung anerkenne, so glaube ich doch, daß dabei eine doppelte Erinnerung nicht hätte fehlen dürfen. Einmal, daß Jesu Verkündigung selbst doch auch über das Lohnmotiv hinausführt, — ich denke dabei namentlich an Worte wie Matth. 25, 37 ff.; und sodann, daß die normale Motivierung des christlichen Handelns nicht in dem bloß gehofften, sondern in dem schon erlebten Heilsbesitz, der ζωὴ αἰώνιος in dem tiefen johanneischen Sinn des Wortes, liegt.

2. Wenden wir uns nunmehr zu dem gemeinsamen Stoff der beiden Werke und fragen zunächst nach ihrer apologetischen Grundanschauung, so tritt uns eine weitgehende Uebereinstimmung entgegen. Sowohl Häring wie Wendt liegt es fern, die christliche Glaubensüberzeugung auf dem Weg zwingender Demonstration aus Sätzen der allgemeinen Welterkenntnis abzuleiten. Ein zwingender Beweis für die Wahrheit unserer Religion ist unmöglich und er wäre, wenn er erbracht werden könnte, eine Schädigung des Glaubens (Häring S. 90 ff). Es handelt sich hier um „nicht demonstrierbare innere Erlebnisse" (Wendt S. 68). Das Einzige, was wir zu zeigen haben, ist, daß das Wissen seine Grenzen überschreitet, wenn es die Ueberzeugungen des Glaubens widerlegen zu können behauptet. Häring formuliert dies mit besonderer Genauigkeit dahin: „das Wissen darf nicht behaupten, es gebe außer dem ihm zugänglichen Wirklichen überhaupt nichts Wirkliches" und „es darf nicht

behaupten, das Wirkliche, das es (unter seinen bestimmten Bedingungen) erkennt, sei nach allen Seiten seiner Wirklichkeit erkannt" (S. 97). Wissen erzeugt darum auch für sich allein nicht Weltanschauung. Diese wird immer zuletzt durch Gründe bestimmt, die im wollenden und fühlenden Geist ihre Wurzel haben (S. 99). Ebenso stellt Wendt (S. 149) die Möglichkeit eines „positiven Uebergangs von der wissenschaftlichen Erforschung des innerweltlichen Kausalzusammenhangs der Welterscheinungen zu der christlichen Weltanschauung" in Abrede. Wohl aber sind beide „in einem und demselben menschlichen Bewußtsein vereinbar."

Lauten diese Erklärungen wesentlich übereinstimmend, so bemerken wir bei genauerem Zusehen doch zwischen Häring und Wendt eine leise, aber unverkennbare Differenz. Häring beschränkt sich darauf, durch deutliche Grenzbestimmungen dem Glauben den freien Raum zu sichern, dessen er zu seiner Entfaltung bedarf, und zwar so, daß zugleich sein Anspruch geschützt wird, Wiedergabe einer uns erfahrbaren Wirklichkeit zu sein. Er verspricht sich keinen wesentlichen Gewinn von dem Nachweis, daß die Wissensprobleme, in denen unser Welterkennen endigt, auf den Gottesglauben hinweisen und durch ihn eine abschließende Beleuchtung empfangen. Ja er warnt gelegentlich vor einem allzugroßen Vertrauen auf moderne Versuche, welche Elemente religiöser Zweckbetrachtung in die exakte Naturforschung hineintragen wollen, und nennt dabei gewisse Formen des Neovitalismus (S. 259). Wendt hält es dagegen für unzureichend, wenn lediglich die Unwiderlegbarkeit der christlichen Weltanschauung erwiesen werde. Er fordert den Nachweis, daß sie zu dem Wirklichen in der Welt in deutlicher Beziehung stehe und für die wissenschaftliche Erkenntnis dieser Wirklichkeit eine Ergänzung und Förderung bedeute (S. 150). Er nennt sodann insbesondere die Tatsachen des organischen und des geistig-sittlichen Lebens als Nötigungen über eine bloß kausal-mechanische Weltauffassung hinauszugehen. Dies soll natürlich nicht als eine rationale Begründung des Gottesglaubens gelten; die Ausgestaltung dieser Gedanken zu einem teleologischen „Beweis" wird ausdrücklich abgelehnt (S. 152 f.); wohl aber hält

es Wendt für wertvoll, auf die Fruchtbarkeit des aus anderweitigen Gründen entsprungenen Gottesglaubens auch für unser wissenschaftliches Weltverständnis hinzuweisen.

Wie haben wir über diese Differenz zu urteilen? Ich meine zunächst, wir dürfen ihre Tragweite nicht überschätzen. Sie beruht wohl mehr auf einer verschiedenen Abgrenzung der Dogmatik als auf einer verschiedenen Stellung zu den letzten Problemen selbst. Häring kommt es, wenn ich ihn recht verstehe, darauf an, die Gewißheit, die der Glaube aus der ihm eigentümlichen Erfahrung schöpft, in ihrem selbständigen Wert zu schützen. Er sieht in der Rechtfertigung der christlichen Ueberzeugung vor dem Forum der wissenschaftlichen Welterkenntnis eher eine Gefährdung als eine Verstärkung ihrer Sicherheit. Und da diese Rechtfertigung der Natur der Sache nach immer nur mit den wechselnden Mitteln der jeweiligen Metaphysik unternommen werden kann, möchte er die Dogmatik mit dieser Aufgabe nicht belastet sehen. Sie hat das Ihrige getan, wenn sie den Christen auf die Quellen hingewiesen hat, aus denen er eine von wissenschaftlichen Strömungen unabhängige Gewißheit schöpfen kann. Gegen diesen Standpunkt läßt sich nichts einwenden; er bringt die ruhige Glaubensgewißheit zu wertvollem Ausdruck, mit der der Christ an die Erwägung der letzten Weltanschauungsfragen herantreten darf.

Allein, wenn die Dogmatik im Interesse ihres stetigen Gangs und, wenn ich so sagen darf, ihrer Würde das Betreten dieser metaphysischen Pfade ablehnt, so fragt es sich doch, ob sie darum überhaupt nicht begangen werden sollen. Nachdenklichen Menschen bleibt es doch immer Bedürfnis, zwischen ihrer religiösen Ueberzeugung und den wissenschaftlichen Elementen ihrer Weltanschauung Verbindungslinien zu ziehen. Werden daraus auch nicht sofort Brücken oder gar Heerstraßen, auf denen ein allgemeiner Verkehr stattfinden kann, so liegt in ihnen doch eine Befriedigung für den Einheitstrieb unseres Denkens und ein Ausdruck für die Zuversicht, daß Wissen und Glauben am Ende ihres Wegs sich in der vollständigen Erfassung einer und derselben Wirklichkeit begegnen müssen. Trägt man Bedenken, solche Versuche, die na-

türlich immer etwas Hypothetisches behalten, in die Dogmatik aufzunehmen, so würden sie doch immer zu den Aufgaben „einer Philosophie des Christentums“ — oder wie man sie sonst nennen will — gehören, deren Gebiet sich mit dem der Dogmatik nahe berührt. Wer mit dem Schreiber dieser Zeilen der Meinung ist, daß in unserer Bearbeitung der letzten Weltanschauungsfragen das rechte Unterscheiden immer nur die Vorstufe sein soll für das rechte Verbinden, der wird es Wendt eher zum Verdienst anrechnen als zum Vorwurf machen, daß er vom Boden der Dogmatik aus da und dort spekulative Ausblicke auf eine christliche Gesamtweltanschauung eröffnet. Anlaß zu solchen bietet insbesondere die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung (S. 137 f. 142 f.), von der Sünde (209) und von der Vollendung des Menschen und der Menschheit (644 ff). Hier sind es besonders Elemente Rothescher Spekulation, denen Wendt gerne eine fortgehende Wirkung in der christlichen Theologie sichern möchte.

Verdienen diese Bestrebungen, wie mir scheint, alle Sympathie, so muß ich doch darin Häring beistimmen, daß die Gewißheit unseres Glaubens selbst, wie er in unserer auf Gottes Offenbarung bezogenen religiösen Erfahrung wurzelt, von dem Gelingen oder Mißlingen solcher Versuche niemals abhängig erscheinen darf. Ich würde mir darum auch Wendts Satz (S. 150) wenigstens in seinem zweiten Teil nicht aneignen können: „Fest steht sie (die christliche Weltanschauung) nur dann, wenn sie in deutlicher Beziehung zu dem Wirklichen in der Welt steht und für die wissenschaftliche Erkenntnis dieser Wirklichkeit eine wahrhaft ergänzende, fördernde, erhellende Bedeutung hat.“ Die christliche Weltanschauung in ihren Grundzügen als Glaube an die weltregierende heilige Liebe Gottes steht dem Glaubenden fest, weil er die Wirksamkeit dieser Liebe in Christus erfahren hat und fort und fort erlebt. Daß sich diese Ueberzeugung auch für sein Denken über die Welt in einzigartiger Weise befriedigend und fruchtbar erweist, das ist ihm eine nachträgliche Bestätigung, von der er aber die Festigkeit seiner Ueberzeugung selbst nicht abhängig weiß. Der apologetische Gebrauch solcher Spekulationen verbietet sich schon dadurch, daß der Eingang zu ihnen nur vom

Boden des Glaubens aus zu finden ist. Aber wer in ihnen den Zusammenhang seines religiösen und wissenschaftlichen Besitzes erreicht hat, wird sich getrieben fühlen, sie auch Anderen als Hilfe darzubieten, welche die Disharmonie ihres Glaubens und ihrer wissenschaftlichen Interessen peinlich empfinden. Zwischen einer falschen Einschätzung und der runden Verwerfung christlicher Spekulation dürfte eine Sphäre ihres rechten Gebrauchs liegen, an dem alle diejenigen ein Interesse haben, welche wollen, daß die in unserer christlichen Weltanschauung enthaltenen Gedanken wirklich zu Ende gedacht werden.

3. Die eben besprochene Differenz zwischen Häring und Wendt übt begreiflicherweise auch ihren Einfluß auf die speziellen apologetischen Ausführungen, namentlich auf die Auseinandersetzung mit der Naturforschung und der Geschichtswissenschaft. Schon daß Wendt die erstere, Häring die letztere Seite der apologetischen Aufgabe eingehender behandelt, ist nicht zufällig. Die Frage nach der geschichtlichen Begründung des christlichen Glaubens fordert offenbar auch dann eine eingehende Prüfung, wenn man geneigt ist, die Grenzen der christlichen Glaubenswissenschaft möglichst eng zu stecken. Dagegen kann eine Dogmatik, die zugleich metaphysische Ausblicke eröffnet, sich gegenüber der Naturauffassung nicht auf bloße Grenzbestimmungen beschränken.

Was zunächst das Verhältnis zur Naturwissenschaft betrifft, so finden wir in beiden Werken das Bestreben, zwischen den Ergebnissen exakter Forschung und naturphilosophischen Theorien zu unterscheiden. Wendt tut dies in seiner Beurteilung des naturalistischen Monismus S. 131 ff. und dem Abschnitt über das Verhältnis der christlichen Weltanschauung zur wissenschaftlichen Welterkenntnis S. 144 ff.; Häring bespricht die betreffenden Fragen mehr von Fall zu Fall, namentlich in der Lehre von der Vorsehung und vom Menschen. Den christlichen Vorsehungsglauben begründet Häring auf die Erfahrung des göttlichen Heilswillens und erklärt seine Durchführung im Einzelnen für persönlich bedingt, ohne daß wir dazu einer theoretischen Formel über das Zustandekommen der göttlichen Weltleitung bedürften

(S. 340 ff.). Wendt sucht die Denkbarkeit zu erleichtern, indem er die Welt „als eine von Gott zu seinen Zwecken gewirkte besondere Gestaltung seiner eigenen Kraft" auffassen heißt (S. 137). Darin liegt ebensowohl, daß es in ihr feste Gesetze für das Wirken der Weltelemente gibt, wie daß Gottes Wesen und Kraft über sein Sein und Wirken in der Welt noch unendlich hinausgeht.

Damit schafft Wendt auch dem Wunder im Sinne eines aus der Naturordnung nicht begreiflichen Geschehens Raum in der christlichen Weltanschauung. Die Naturordnung in ihrer uns bekannten Gesetzmäßigkeit ist zwar der Ausdruck eines „unmittelbaren Wirkens Gottes"; aber sie bildet gleichwohl nur eine Provinz der Wirklichkeit. Es kann deshalb Ereignisse geben, die aus ihr nicht abzuleiten sind. Auch diese werden darum nicht aller Regel entzogen sein; wir dürfen vielmehr annehmen, daß ein „oberstes Weltgesetz" solche außerordentlichen Vorgänge mit dem gewohnten Geschehen zugleich umfaßt. So brauchen wir Gott keine Willkür zuzuschreiben und dürfen doch vertrauen, daß er von jedem Punkte des Weltgeschehens aus die Möglichkeit hat, seine Zwecke zu verwirklichen, ohne durch die Naturordnung darin beschränkt zu werden (S. 154—161). Unstreitig kommt in diesen Sätzen das religiöse Interesse des christlichen Wunderglaubens zum Ausdruck. Unsicher bleibt allerdings, ob das als Wunder geltende Ereignis nur *unseren Begriff der Natur* oder ob es *die wirkliche Natur selbst* überschreitet. Allein die Grenzen der Natur an sich zu bestimmen, bleibt, wie schon Schleiermacher in dem bekannten Brief an Jacobi bemerkt (Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. II, 350), ein aussichtsloses Unternehmen. Wir werden darum den Begriff des Wunders immer nur erkenntnistheoretisch, nicht metaphysisch, d. h. in Relation zu unserem Naturerkennen, nicht zur Natur an sich formulieren können. Für den Glauben kommt es zuletzt darauf an, daß die für unsere Berechnung bestehenden Schranken des Möglichen für Gott keine solchen sind.

Häring betont nachdrücklich, daß es sich in der Wunderfrage nicht bloß um eine subjektive Betrachtungsweise, sondern um ein

Urteil über das objektive Verhältnis des göttlichen Waltens zum Naturzusammenhang handle (S. 351 f.). Er lehnt auch alle bloß scheinbaren Lösungen des Problems ab, z. B. Gott gruppiere nur die vollkommen gesetzmäßig wirkenden Ursachen, oder der niederen Natur stehe eine höhere gegenüber. Das Interesse des Wunderglaubens liege in der Annahme eines lebendigen Wechselverkehrs Gottes mit dem Menschen, in dem auch die Erhörlichkeit des Bittgebets begründet sei. Den Einreden, welche die Unverbrüchlichkeit des Naturzusammenhangs geltend machen, entgegnet er, daß die Erweiterung physikalischer Gesetze zu allgemeinen Weltgesetzen unstatthaft, der durchgängige Kausalzusammenhang ein bloßes Postulat sei und das Wunder sein genaues Korrelat in der Freiheit habe. Dagegen verzichtet Häring auf die Annahme einer das Wunder mit umfassenden „höheren Gesetzmäßigkeit", vermutlich weil ihm auch darin schon eine mit der Freiheit des menschlichen und göttlichen Handelns unverträgliche Gebundenheit zu liegen schiene. Er betont vielmehr die Unabgeschlossenheit des Weltlaufs für Gott (S. 358), d. h. doch wohl die durch keine metaphysische Formel beschränkte Möglichkeit freien Wechselverkehrs Gottes mit der in der Geschichte sich entwickelnden Menschheit.

In dieser Argumentation zur Rechtfertigung des Wunderglaubens scheinen mir zwei Gedanken von besonderer Bedeutung, die ich noch etwas allgemeiner formulieren möchte. Einmal, daß nicht bloß der Gottesbegriff sondern auch der Weltbegriff transszendent ist. (Vergl. Schleiermachers Dialektik, die hierin Kants Lehre wiedergibt.) Der Begriff der Welt überhaupt kann darum von keiner erklärenden Wissenschaft erreicht werden. Die Hilfsmittel der Detailforschung, z. B. das Gesetz von der Erhaltung der Kraft versagen, sobald wir sie auf das Weltganze anzuwenden versuchen. Auf qualitativ Verschiedenes, wie Natur und Geist, und auf Grenzenloses, wie das Weltall, das alle Unterschiede in sich begreift, angewendet, wird der Satz zu einer nutzlosen und völlig leeren Behauptung. So wenig es uns darum in den Sinn kommen kann, das Vertrauen der Naturwissenschaft zu ihren Erklärungsprinzipien anfechten zu wollen, so wenig können wir uns

von ihrer Ausdehnung auf das Weltall einen Nutzen versprechen. Wir muten keinem Naturforscher zu, auf seinem Gebiet mit Wundern im religiösen Sinn zu rechnen; aber wir sind überzeugt, daß man sie darum in dem von Gott gelenkten Weltgeschehen, das keine Wissenschaft restlos analysiert, doch erleben kann. Sodann spricht in der Wunderfrage das Geheimnis der Persönlichkeit mit. Diese enthält immer etwas Schöpferisches, das aller Ausrechnung und Ableitung spottet. Insofern ist es glücklich, daß Häring Freiheit und Wunder in Parallele stellt. Beide pflegen ja auch mit denselben Argumenten bestritten zu werden. Die Freiheit ist das Wunder des Menschen und das Wunder ist die Freiheit Gottes. Wer mit der Persönlichkeit Gottes Ernst macht, der kann auf die Ueberzeugung nicht verzichten, daß Gottes schöpferische Betätigung in der Welt fortgeht, wenn auch seine Treue gleichwohl das Maß von Stetigkeit des Weltlaufs aufrecht erhält, ohne das ein vernünftiges und planvolles Handeln des Menschen unmöglich wäre. Darum schließen sich strenge Gesetzmäßigkeit in der Welt, die wir bearbeiten, und freies Walten Gottes in dem Geschick, das wir erleben, nicht aus.

Einen anderen viel erörterten Berührungspunkt naturwissenschaftlicher Theorie und christlichen Glaubens bildet die Anthropologie. In der Frage nach dem Ursprung der menschlichen Gattung beobachten Häring und Wendt dieselbe das wissenschaftliche Urteil freilassende Besonnenheit. Häring sagt: „Die Frage, ob der Mensch aus schon organisierter Materie im Anschluß an hochentwickelte andere Organismen oder ob er aus unorganisierter Materie geschaffen sei", hat keine unmittelbare Bedeutung für unsern Glauben (S. 257). Diesem kommt es eben auf das „geschaffen" und auf den tatsächlichen Abstand von der untermenschlichen Kreatur an. Nicht die Deszendenztheorie überhaupt, nur ihre naturalistische, den Zweckgedanken ausschließende Fassung steht in grundsätzlichem Gegensatz zum christlichen Gottesglauben (S. 258 f.). Und Wendt gibt mit Recht zu bedenken, daß das Verschwinden der Deszendenztheorie der christlichen Weltanschauung nicht den geringsten Gewinn brächte. Es würde dann nur eine andere naturwissenschaftliche Theorie an ihre Stelle

treten, welche die Entstehung der organischen Lebewesen und speziell des Menschen als einen natürlich begreifbaren, nach festen Naturgesetzen verlaufenden Prozeß zu erklären versuchte (S. 167). Als wesentliche religiöse Aussage wird von Beiden die Bestimmung des Menschen für Gott und die dieser Bestimmung entsprechende Veranlagung betont. Diese Beschränkung der dogmatischen Anthropologie auf das Gebiet ihrer Kompetenz entspricht gewiß ebenso ihrer eigenen Würde, da es ihr Rückzüge von vorschnell besetzten Positionen erspart, wie der Achtung vor der wissenschaftlichen Arbeit der Naturforschung. Vielleicht dient diese Selbstbescheidung der Theologie dann auch dazu, daß die Vertreter des Descendenzgedankens die unvergleichliche Bedeutung des einmal geschehenen Uebergangs zur menschlichen Daseinsstufe willig anerkennen und wir mit den wenig ersprießlichen Versuchen verschont werden, selbst so spezifisch menschliche Lebensäußerungen wie Sittlichkeit und Religion aus Elementen des tierischen Verhaltens abzuleiten.

Verlassen wir damit die Auseinandersetzung mit der Naturforschung und wenden wir uns zu der mit der Geschichtswissenschaft, so bietet hiefür das Wendtsche Buch wenig Ausbeute. Es hängt dies mit Wendts später zu besprechender Anschauung über die Norm des Christentums zusammen. Für Wendt handelt es sich nur um die Frage, ob es möglich ist, ein im wesentlichen authentisches Bild der religiösen Gesamtanschauung Jesu aus den neutestamentlichen Quellen zu gewinnen. Und hier darf er mit Recht einen extremen Skeptizismus, der alle unsere Nachrichten für unsicher erklären will, als unbegründet zurückweisen und sich auf eine weitreichende Einheitlichkeit des Evangeliums Jesu berufen (S. 50—52). Schon der Umstand, daß sich so wenig von der späteren Theologie und Praxis der Gemeinde in der Verkündigung Jesu, zumal der synoptischen, findet, bürgt für eine weitgehende Zuverlässigkeit der Berichte. Eine eingreifendere Bedeutung hat dagegen die Frage nach dem historischen Glaubensgrund für Häring, der auch dem Zeugnis der Gemeinde von Jesus normative Autorität zugesteht. Eine gewisse Abstufung zwischen dem Zeugnis Jesu und dem seiner Gemeinde bleibt

freilich auch bei ihm vorbehalten, wenn er eine Prüfung fordert, ob die apostolischen Aussagen auch durchweg die Höhenlage der Anschauung Jesu erreichen und in dem, was sie Weitergehendes darbieten, „als das von Jesus beabsichtigte Verständnis seines eigenen Zeugnisses" gelten können (S. 183). Häring hat aber noch einen besonderen Anlaß, den geschichtlichen Halt der christlichen Ueberzeugung sorgsam zu prüfen, da in seiner Anschauung von der Genesis des Glaubens der Geschichtlichkeit des glaubenweckenden Zeugnisses eine spezifische Bedeutung zukommt. Es gehört zu den eigenartigsten und beachtenswertesten Ausführungen des Häringschen Buches, daß sein Verfasser bei der Rechtfertigung des christlichen Glaubens zwischen dem Nachweis seines Wertes und dem seiner Wirklichkeit bestimmt unterschieden wissen will (S. 87 f. 100 ff.). Ohne die Erfahrung eines dem christlichen Glauben innenwohnenden Wertes würde der Antrieb zur Versenkung in seinen Inhalt fehlen; aber wenn es keinen Weg gäbe, auch die Wirklichkeit des Geglaubten festzustellen, so würde jener Wert dem erwachenden Zweifel nicht standhalten, ja nur zum Verdachtsgrund gegen die Wahrheit des Glaubens werden. Die Ueberzeugung von der Wirklichkeit des im Glauben beschlossenen Wertes wird durch die Zuwendung des lebendigen Gottes zu uns in seiner geschichtlichen Offenbarung begründet, deren Mittelpunkt Christus ist. Im Vertrauen zu seiner der wirklichen Geschichte angehörigen und Gott offenbarenden Person werden wir des höchsten Wertes als einer Wirklichkeit gewiß.

Gegen diese Rechtfertigung des christlichen Glaubens durch die Berufung auf die Geschichte erhebt sich nun freilich der Einwand: Läßt sich Geschichte überhaupt und die Geschichte Jesu speziell mit dem, was gerade dem Glauben an ihr wertvoll ist, in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise feststellen? Häring begegnet diesem Bedenken durch die Erinnerung, daß es sich auch hier nicht um einen zwingenden Beweis handeln könne, der, wenn er geliefert werden könnte, den Glauben selbst aufheben würde. Was wir vielmehr von der Geschichte erwarten dürfen, sei nicht mehr als hohe Wahrscheinlichkeit für

den religiös Empfänglichen und Unwiderleglichkeit für den persönlich nicht Beteiligten (S. 132 f.). Auf der Basis einer so gearteten geschichtlichen Kunde vermöge der religiös empfängliche Mensch mit gutem Gewissen sich dem Eindruck der Person Jesu als einem gegenwärtigen Wirken Gottes hinzugeben.

So gerne ich diesen Sätzen zustimme, so möchte ich doch noch bestimmter hervorheben, daß damit die Entscheidung über die Wirklichkeit des Geglaubten zuletzt doch wieder auf das Gebiet des subjektiven Erlebens verlegt wird. Nicht die Geschichte als solche kommt für diese Wirklichkeit auf; die Gewißheit um die Wirklichkeit des religiös Bedeutsamen in dieser Geschichte kann nur in einem Bewußtsein entstehen, dem zugleich ihr Wert gegenwärtig ist. Darin liegt aber kein Einwand gegen die Zulänglichkeit dieser an subjektive Bedingungen geknüpften Gewißheit. Alle Gewißheit von Tatsachen ist von derselben Art. Die Gewißheit, daß unserer Erfahrung überhaupt etwas Tatsächliches entspricht, können wir nur durch die Feststellung gewinnen, daß der Rückkehr unserer Aufmerksamkeit zu demselben Objekt ein gleicher Eindruck auf die gleiche auffassende Fähigkeit nachfolgt. Darin ist unsere Gewißheit von der Gottesoffenbarung in Christus im Grunde nicht subjektiver als unsere Gewißheit von der Realität einer Außenwelt, wenn wir von dem Umstand absehen, daß die Auffassung der ersteren an speziellere Bedingungen geknüpft ist, als die der letzteren. Immerhin würde aber bei dieser Sachlage genauer zu sagen sein, daß unsere Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Güter des christlichen Glaubens zunächst und unmittelbar auf einer bestimmten Beschaffenheit unserer Erfahrung selbst beruht. Darauf nämlich, daß sich die gleiche Erfahrung der Befreiung und Beseligung bei jeder empfänglichen Berührung mit dem geschichtlichen Zeugnis von Christus erneuert, für die verschiedensten Individualitäten im Kern dieselbe bleibt und in den wechselnden Lagen und Aufgaben unseres Lebens ihre Kraft behauptet. Aus dieser Erfahrung entspringt uns dann zugleich mit der Ueberzeugung von der geschichtlichen Wirklichkeit der Person Jesu die Gewißheit ihrer ewigen Heilsbedeutung. Diese Konsequenz scheint

mir aus der Anerkennung, daß die Gewißheit dieser Geschichte, so wie sie der Glaube der ersten Jünger erzählt, doch erst i m G l a u b e n zu stande kommt, notwendig zu folgen. Sie entspricht aber auch der von Häring selbst vertretenen Forderung, die Momente der Zustimmung und des Vertrauens im Glauben nicht zu trennen (S. 532).

Die zuletzt erörterten Fragen finden bei Wendt, wie schon gesagt, keine gleich eingehende Beantwortung. Er verweist auf die Erfahrung als die Quelle aller Erkenntnis des Wirklichen (S. 62), erklärt eine direkte rationale Beweisführung für die transszendenten Inhalte der religiösen Ueberzeugung für unmöglich und macht darauf aufmerksam, daß eine Gesamtweltanschauung niemals exakt beweisbar sei, aber auch keine bloß rationale Weltanschauung den Bedürfnissen unseres Innenlebens genüge (S. 66 ff.). Ein Beweis für die Wahrheit der Gesamtweltanschauung des Christentums könne demnach nur in dem Sinn geleistet werden, daß in ihr die befriedigendste Anwort auf die letzten Fragen nach dem Woher und Wozu der Welt, und nach dem Wert des geistigen Lebens aufgewiesen werde.

Die verhältnismäßige Kürze dieser Andeutungen erklärt sich daraus, daß Wendt auf eine besondere Entwicklung des Religionsbegriffs verzichtet hat und die Lehre von der Offenbarung im Zusammenhang der Christologie bespricht, wo kein Anlaß mehr war, ihre allgemeine, die Wahrheit der Religion begründende Bedeutung zu erörtern. Ob dieses Verfahren zweckmäßig ist, scheint mir namentlich aus dem Grunde zweifelhaft, weil so die Eigenart der religiösen Erkenntnis nirgends eine genauere Darlegung finden konnte. Aber auch der Begriff der Offenbarung selbst tritt, aus seiner Wechselbeziehung mit dem der Religion gelöst, zu sehr in die Beleuchtung eines besonders gearteten intuitiven Erkenntnisvorgangs. So wenig Wendt gewillt ist, das Moment Gott bezeugender Tatsachen zu übersehen (S. 280), so fällt doch das entscheidende Gewicht auf die a u s I n t u i t i o n e n t s p r i n g e n d e G o t t e s e r k e n n t n i s (S. 274 ff.). Nun möchte ich die Richtigkeit und den Wert dieses Gedankens nicht bestreiten, dem namentlich G. C l a ß in seinen „Untersuchungen

zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes" (1896) eine geschichtsphilosophische Begründung gegeben hat. Aber noch wichtiger scheint es mir doch, daß die protestantische Dogmatik, die von Schleiermacher ausgesprochene Erkenntnis bewahrend, in der Offenbarung vor allem ein von Gott gewirktes Leben mit Gott sieht und die religiöse Erkenntnis nur als eine Seite dieses umfassenden Ganzen würdigt. Dies würde aber ohne Zweifel in Wendts System zu einem vollständigeren Ausdruck gekommen sein, wenn er eine Besprechung des Religionsbegriffs an den Anfang gestellt hätte. So wie nun S. 59 der Uebergang von der Religion zur religiösen Lehre gemacht und S. 263 die Offenbarung als Vermittlung einer religiösen Erkenntnis bestimmt wird, kann man sich des Eindrucks einer zu starken Akzentuierung des intellektuellen Moments kaum erwehren. Gegenüber diesem Gesamteindruck kommen auch gelegentliche Verwahrungen wie S. 273, daß es sich beim religiösen Erkennen nicht um bloß verstandesmäßige Folgerung, sondern zugleich um Wertung handle, doch nicht auf.

4. Hinsichtlich der Abgrenzung des Umfangs der Offenbarung sind die Darstellungen von Häring und Wendt ungeachtet der mannigfachen Berührungen doch im Grunde verschieden orientiert. Häring fordert nachdrücklich den Weg vom Zentrum zur Peripherie. Zwar gehört der Glaube an Offenbarungen der Gottheit zu den unerläßlichen Merkmalen aller Religionen (S. 32 f.). Aber die Offenbarung für uns, die uns Gottes und seiner Liebe entscheidend gewiß macht, ist doch Jesus allein. Und auch in der Aneignung dieser an Jesu Person geknüpften Offenbarung wiederholt sich der Weg vom Zentrum zur Peripherie. Unser Vertrauen entzündet sich zunächst an dem Bilde des die Sünder suchenden und erziehenden, ihnen bis zu seinem Tode dienenden Jesus, um von hier aus auch seine Auferstehung und seine ewige Verbindung mit dem Vater zu umfassen (S. 126 ff.). An dieser ihm unumstößlich feststehenden Offenbarung bemißt der christliche Glaube den Wert jeder andern geschichtlichen Führung Gottes. Er findet im Volk Israel vorbereitende Offenbarung, entnimmt

aber auch der Geschichte der christlichen Kirche selbst Winke für die Erkenntnis des göttlichen Willens (S. 130 f.). Ja „von dem sturmfreien Punkt der Offenbarung in Jesus aus wird die Welt der Offenbarung Gottes voll“ (131), wobei ausdrücklich neben der Geschichte im weitesten Sinn auch die Natur genannt wird.

Wendt bezeichnet die geschichtliche Erscheinung Jesu und die geschichtliche Entwicklung, die auf ihn hinführt und von ihm ausgeht, sowie die ihr entsprechende christliche Erfahrung als Offenbarung in bevorzugtem Sinn. Aber er verlangt nicht so bestimmt, daß unsere Gemeinschaft mit Gott gerade von diesem Höhepunkt der Offenbarung ausgehen müßte. Er betont vielmehr, daß uns das Ganze der Welt Gott zu offenbaren vermag. Und er sieht auch nicht so unbedingt in der Person Jesu die Norm aller anderen Offenbarung, hält vielmehr eine gegenseitige Erklärung, Beleuchtung und Ergänzung der Offenbarung im engsten und im weiteren Sinn für erforderlich (S. 270 f.). Auch die übliche Unterscheidung der besonderen christlichen Offenbarung als der heilschaffenden von dem weiteren Offenbarungskreis ist in seinem Sinne nicht statthaft. Jesus ist zwar der höchste, aber nicht der einzige Heilsmittler. Er bahnt uns den Weg zum vollen Heil; aber dies schließt nicht aus, daß auch niedriger stehende Formen des Glaubens einen Wert in Gottes Augen und darum eine Heilswirkung haben (S. 304). Dem entsprechend betont auch eine spätere Stelle, daß der heilige Geist die Stätte seines Wirkens nicht bloß in der Christenheit habe (S. 523). Ohne Zweifel entspringen diese Sätze nicht nur einem zarten Gerechtigkeitssinn, sondern auch einem lebhaften Eindruck von dem Ernst und der Stärke des religiösen Verlangens in der außerchristlichen Menschheit. Und doch dürfte diese bloß graduelle Abstufung zwischen dem Christentum und den anderen Religionen weder der Ueberzeugung des Christen selbst noch dem wirklichen Tatbestande genug tun. Man kann ja freilich das Wort „Heil“ in dem weiten Sinne einer geistigen Lebenssteigerung überhaupt fassen und es in diesem Verstande auch außerchristlichen Religionen zugestehen. Aber der bestimmte Sinn, den

es im Christentum hat: Stillung des sittlich gearteten Heilsverlangens, auf Sündenvergebung gegründete Zuversicht zu Gott unter gleichzeitiger Läuterung und Schärfung des sittlichen Bewußtseins ist denn doch ohne Analogie in irgend welcher anderen Religion. Weder die Bitten der vedischen Sänger um Sündenvergebung, noch die Bußgebete babylonischer Hymnen sind von der Ueberzeugung getragen, daß des Menschen wahres Leben von Gottes verzeihender Gnade abhängt. Und die im Buddhismus herrschende Vorstellung vom Heil erträgt erst recht keinen Vergleich mit der christlichen.

Was aber eine ähnliche Erweiterung des Begriffs vom heiligen Geist betrifft, so würde ich mir von ihr noch weniger einen Gewinn versprechen. Nachdem Paulus den recht unbestimmten Begriff vom Geiste Gottes, den er bei seinen Zeitgenossen vorfand, durch die Gleichsetzung mit der Wirksamkeit des in der Geschichte offenbaren und nunmehr erhöhten Christus fest umschrieben und so erst zu einer benannten Größe von deutlichem Inhalt gemacht hat, halte ich es für geraten, an diesem Sinne des Ausdrucks festzuhalten. Gewiß ist Gottes Offenbarung nicht auf Israel und die Christenheit beschränkt und haben edlere Geister in allerlei Volk etwas von seiner Wahrheit ergriffen; aber zu der Einigung des Menschen mit Gott, die uns die Einwohnung des heiligen Geistes bezeichnet, ist es doch nur in dem Umkreis gekommen, den zuvor das Evangelium von Jesus durchlaufen hatte. Wollen wir darum gangbare Begriffe nicht über die Grenzen hinaus erweitern, in denen man sie zu verstehen pflegt, so werden wir dabei bleiben müssen, daß es Heil im echten Sinn des Wortes doch nur im Bereich des Christusglaubens gibt und daß der heilige Geist „ein Reservatbesitz der Christenheit" (Wendt S. 523) ist.

5. Noch ist uns von den Fragen der dogmatischen Prinzipienlehre eine übrig geblieben, in der die beiden neuesten Darstellungen verschiedene Wege gehen, die nach der maßgebenden Norm der Glaubenslehre. Ich kann darauf verzichten, die wesentlich übereinstimmenden Begründungen wiederzugeben,

mit denen Häring und Wendt die altorthodoxe Theorie von der Schriftinspiration ablehnen. Häring sagt darüber unter weitgehender Anerkennung der Absicht dieser Lehre: „Die von den Alten behauptete Irrtumslosigkeit (der Schrift) in allen Einzelheiten ist vom wirklichen Heilsglauben aus nicht gefordert, sondern ausgeschlossen. Sie würde passen . . . für eine Gesetzesreligion oder eine philosophische Schule, aber nicht für das Christentum, die persönliche Gemeinschaft mit dem Gott der heiligen Liebe im Reiche Gottes . . . verwirklicht durch die Selbstoffenbarung dieses Gottes in Christus. Der zum Wesen unserer Religion allein passende Offenbarungsgedanke wird nicht sichergestellt sondern geschädigt durch die überlieferte Gleichsetzung von Offenbarung und Schrift" (S. 169 f.). Und Wendt erklärt: „Die gesamten theologischen Disziplinen der Kanonsgeschichte und der biblischen Textkritik, der Einleitung ins A.T. und N.T. und der alt- und neutestamentlichen Theologie legen Zeugnis ab gegen die altkirchliche Inspirationslehre" (S. 41).

Kann demnach die Heilige Schrift nicht ihrem buchstäblichen Bestande nach als Norm für unsere Glaubenserkenntnis in Betracht kommen, so fragt es sich: nach welchem Gesichtspunkt sondern wir aus der biblischen Ueberlieferung dasjenige aus, was für das christliche Denken und Leben normative Geltung hat? Ob Häring die Fragestellung in dieser Form zulassen würde, kann allerdings zweifelhaft erscheinen, da er S. 473 f. die Formel ungenügend findet, die Schrift *enthalte* Gottes Wort. Allein man darf seinen Vorbehalt gegen diesen Satz wohl nur dahin verstehen, der Umfang des Gottesworts innerhalb des Schriftworts lasse nicht wohl eine räumliche Abgrenzung zu. Daß die Schrift auch manches enthält, was zur Nahrung des religiösen Lebens nicht unmittelbar dienen kann, — so wertvoll es für den Theologen sein mag, der den geschichtlichen Boden kennen lernen will, auf dem sich Gottes Offenbarung verwirklicht hat — wird Häring nicht bestreiten. Wir dürfen es darum auch versuchen, Härings Anschauung von der dogmatischen Autorität in die Form einer Antwort auf die oben gestellte Frage zu fassen. Sie würde etwa lauten: Norm für unsern Glauben ist dasjenige

in den biblischen Schriften, zunächst des Neuen Testaments, was uns dazu verhilft, Jesus als die Heilsoffenbarung Gottes an uns zu erleben (S. 180—190). Vorausgesetzt ist dabei, daß wir, auch historisch beurteilt, Grund haben, in den Schriften des N.T. wirkliche Zeugnisse aus der Werdezeit der Gemeinde zu sehen (S. 178). Diese Formulierung kann in ihrer Unbestimmtheit unbefriedigend erscheinen. Und eine Verwendung der Schrift im Sinne der formal technischen Konstruktion einer autoritativen Lehre läßt sie allerdings nicht zu. Aber eine Theologie, bei der das persönliche religiöse Verstehen ausgeschaltet wäre, würde auch niemals ein Segen für die Kirche sein können.

Immerhin ist es verständlich und prinzipiell gewiß nicht unberechtigt, wenn man auf eine bestimmte Umgrenzung des Autoritativen in der Schrift ausgeht. Wendt macht einen dahin gehenden Vorschlag, indem er als Norm der christlichen Lehre das „Evangelium Jesu" bezeichnet. Er versteht darunter aber nicht die Gesamtverkündigung Jesu — diese enthält auch Vorstellungen über weltliche Dinge, in denen Jesus von den Anschauungen seines Volks und seiner Zeit beeinflußt war — sondern eben nur, was an dieser Verkündigung eigentliches Evangelium ist, sein Zeugnis vom Reich, von dem Heil, das Gott den Menschen zuwenden will, und von den Bedingungen der Anteilnahme an diesem Heil (S. 46 f.). Den Typus dieser religiösen Gesamtanschauung muß jede Lehrdarstellung an sich tragen, die als echt christlich gelten soll. Dagegen hält es Wendt für untunlich, auch die apostolischen Aussagen über Jesus in diese Norm des Christentums mit einzubeziehen. Dafür seien sie weder klar, noch einheitlich, noch frei genug von Resten jüdischer Religionsanschauung (S. 49 f.). Als einen Vorzug dieser Abgrenzung der christlichen Lehrnorm macht Wendt geltend, daß auf diese Weise ein objektiv-historischer Maßstab gewonnen werde, der in seinen Grundzügen durch keine Kritik erschüttert werden könne (S. 43. 51 f.).

Gegen diese Bestimmung des normativ Christlichen erheben sich zunächst historische Bedenken. Es ist doch in der Tat nicht so leicht, den geschichtlichen Umfang der religiösen Verkündigung

Jesu abzugrenzen. Sehen wir von der Frage ab, wie viel von den johanneischen Reden Jesu dazu zu rechnen sein mag; Wendt selbst, der in weitem Umfang ihre Authentie vertritt, macht von ihnen sehr zurückhaltenden Gebrauch. Aber auch, wenn wir uns nur auf die synoptischen Evangelien beschränken, wie viel von den Aussagen über Jesu Tod, seine Wiederkunft, seine Gemeinde darf hieher gezogen werden? Wichtiger ist aber etwas Anderes. Hat es zu der Zeit, in welcher Jesus das Reich Gottes verkündigte, schon eine christliche Religionsgemeinde gegeben? Ist nicht vielmehr aus einer Schar von Schülern, die auf die baldige Offenbarung der Messiasherrlichkeit ihres Meisters warteten, erst nach dessen Kreuzestod und Auferstehung eine Gemeinde geworden, die in Jesus die vollkommene Heilsoffenbarung Gottes sah? Und hat diese Gemeinde nicht alsbald der Person Jesu, ihrem Wirken und Leiden und ihrem Wiedererstehen aus dem Tod maßgebendere Bedeutung für ihre Frömmigkeit beigelegt als seiner Predigt vom Reiche Gottes?

Stellen wir aber diese Bedenken einstweilen zurück und fragen wir nach der praktischen Probe, welche das ausgeführte Lehrsystem für diese These Wendts liefert. Nun gestehe ich gerne, daß das Wendt'sche Buch durch bedeutsame Vorzüge geeignet ist, für jene prinzipielle Stellung einzunehmen. Es begegnet uns hier eine Einfachheit und Klarheit der Gedankenführung, eine Beschränkung auf das Wesentliche, eine Weitherzigkeit und Zuversicht, die auch im Leser ein Gefühl ruhiger Sicherheit erweckt. Dazu trägt gewiß der Umstand vieles bei, daß für die Entscheidung dogmatischer Fragen meist die schlichten und tiefen synoptischen Herrworte maßgebend gewesen sind und vieles, was durch sie nicht gestützt werden kann, als unnützer Ballast bei Seite gelegt wird. Ich möchte darum auch der Wendt'schen Darstellung ein hohes Maß von werbender Kraft zuschreiben. Mancher Leser, der sich mit dogmatischen Werken nicht leicht befreundet, wird sich durch die schlichte und weitherzige Darstellung der christlichen Weltanschauung, die ihm hier entgegentritt, angezogen fühlen und durch sie eingeladen werden, auch den christlichen Gedanken von Sünde und Heil näher zu treten. Und doch kann

ich nicht verschweigen, daß mir die Darstellung der christlichen Heilslehre in Manchem hinter dem zurückzubleiben scheint, was die evangelische Kirche seit der Reformation dem Neuen Testament und besonders den paulinischen Schriften entnommen und in Lehre und Lied bezeugt hat. Von diesen Desiderien wird an späterer Stelle im Einzelnen zu sprechen sein. Hier nur so viel: Zu den tiefsten Zügen evangelischer Frömmigkeit hat zu allen Zeiten eine Christusmystik gehört, ein Zusammenschluß des Gläubigen mit dem Erlöser, bei dem die Gemeinschaft mit seiner Person doch noch höher gewertet wird als das bloße Festhalten an seinem Wort. In der Aufnahme dieses Elements liegt für viele noch immer das Wertvollste der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Dieses Verhältnis zu Christus konnte aber begreiflicherweise noch nicht in dem von ihm selbst verkündeten Evangelium zum Ausdruck kommen. Es konnte sich erst gestalten, nachdem sein Werk vollbracht, das Weizenkorn in die Erde gefallen, erstorben und zu neuem, vervielfachtem Leben erstanden war. Eine Dogmatik, welche das historische Evangelium Jesu zu ihrer ausschließlichen Norm macht, wird darum immer Töne vermissen lassen, die erst in der Gemeinde erklingen konnten, in dieser aber ein unzweifelhaftes Heimatrecht haben. Ja es entsteht bei jenem Verfahren auch leicht die Gefahr, daß Elemente der Verkündigung Jesu selbst, die nur gleichsam als Keime für eine künftige Entfaltung von ihm ausgestreut worden sind, nicht zu ihrer vollen Geltung gelangen. Ich denke dabei namentlich an das Wort vom Lösegeld Mark. 10, 45, das seine volle Entfaltung erst in gewissen paulinischen Gedankengängen gefunden hat.

Auch durch die praktische Durchführung kann ich darum den Beweis für die Wendtsche Bestimmung der dogmatischen Norm nicht erbracht sehen. Ich stimme vielmehr in dieser Frage dem Satz Härings zu: Sofern das Zeugnis der Gemeinde zwar über das Zeugnis Jesu hinausgeht aber als das von ihm beabsichtigte Verständnis seines eigenen Zeugnisses begriffen werden kann, ist beider Zeugnis gleichwertig (S. 183). Ja, ich möchte noch weitergehend sagen: sofern in dem Zeugnis der Gemeinde nicht bloß die Erinnerung an Jesu Verkündigung, sondern auch der

Eindruck seiner Person und die Wirkung seiner Erlösungstat beschlossen ist, ist dieses notwendig reicher als das von Jesus bezeugte Evangelium und die Dogmatik verpflichtet, diesen Reichtum zu verwerten. Hier erst haben wir den vollen Audruck der Christusreligion, welche die Dogmatik darzustellen hat. Selbstverständlich wird aber damit eine historische und religiöse Kritik des überlieferten Zeugnisses der Urgemeinde an dem Maßstab des für uns erkennbaren Bildes, Verhaltens und Sinnes Jesu selbst nicht ausgeschlossen.

II.

1. Nachdem wir uns zuerst über die allgemeinen Grundsätze des dogmatischen Verfahrens unterrichtet haben, wie sie von Häring und Wendt aufgestellt werden, wenden wir uns nunmehr zu den dogmatischen Ergebnissen im einzelnen — auch hier mit der Absicht, uns auf einige Hauptpunkte zu beschränken.

Für ihre Ordnung der dogmatischen Lehrstücke nehmen Häring und Wendt mehr nur Zweckmäßigkeit als strenge Notwendigkeit in Anspruch. Kaftans Warnung vor dem Versuch dogmatischer Systembildung läßt indessen Häring doch nur bedingt gelten (S. 197); mit Recht, denn wenn man auch nicht der Meinung ist, ein Lehrstück aus dem andern deduzieren zu können, so ist darum doch nicht jede beliebige Anordnung derselben gleich sachgemäß. Häring folgt den drei Teilen des Glaubensbekenntnisses und ordnet innerhalb derselben die einzelnen Punkte meist so, daß von den Erfahrungselementen selbst zu ihrer abschließenden Deutung aufgestiegen wird. So folgt im 1. Hauptteil auf die Entwicklung des Gottesbegriffs die Lehre von der Welt und vom Menschen, worauf die göttlichen Eigenschaften besprochen werden; Vorsehung und Uebel machen den Schluß. Im 2. Hauptteil geht die Lehre von der in ihrem Wirken erkennbaren Person Christi der Erörterung des christologischen Problems voran. Im 3. Hauptteil wird zuerst das Wirken des Geistes in Kirche und Gnadenmitteln, dann dessen in Glaube und Hoffnung erscheinende Wirkung besprochen. Die Zweckmäßigkeit dieser Anordnung im ganzen wird man auch

bei abweichendem Urteil über Einzelheiten anerkennen. Am angreifbarsten erscheint mir die Anordnung des 3. Hauptteils, der mit dem 2. verglichen nach dem entgegengesetzten Schema verläuft: zuerst der heilige Geist und die Vermittlungen seines Wirkens und dann erst der von ihm gewirkte Glaube. Gerade hier spricht doch vieles für die Voranstellung der Rechtfertigung, nach deren Norm sich die evangelische Lehre von den Gnadenmitteln richten muß und auch in der Bildungsgeschichte des evangelischen Lehrbegriffs tatsächlich gerichtet hat. Doch liegt es mir fern, für eine andere Reihenfolge Propaganda machen zu wollen; es genügt mir, anerkannt zu sehen, daß man es auch anders machen kann.

Wendts Darstellung verläuft, wenn wir von der Prinzipienlehre absehen, in 5 Abschnitten: 1. Gott und sein ewiger Heilszweck, 2. die Welt und der Mensch, 3. Jesus Christus als der Heilsmittler, 4. die heilsvermittelnden Funktionen der Christenheit, 5. die Gotteskindschaft. In diesem letzten Abschnitt sind die beiden der Eschatologie vorausgehenden Kapitel der Ethik gewidmet, nachdem anthropologische Voraussetzungen des sittlichen Lebens, namentlich Gewissen und Freiheit schon im 3. Abschnitt zur Besprechung gekommen sind. Auch hier folgen Sündenvergebung und Rechtfertigung auf die Lehre von der Kirche und den Sakramenten.

2. In der Lehre von Gott betont Wendt mit Recht die Neuheit der Gottesanschauung Jesu. Indem bei ihm die Spannung zwischen Gott und der Welt aufgehoben wird, die das Spätjudentum voraussetzt, und die pharisäische Vorstellung von einer zwischen Gott und der Menschheit stehenden Rechtsordnung beseitigt wird, kommt ohne Beeinträchtigung der Erhabenheit und des sittlichen Ernstes Gottes erst dessen spontane Güte zur vollen Geltung (S. 73 ff.). Die Liebe ist darum das beherrschende Moment im Wesen Gottes (S. 80). Noch weitergehend sagt Häring: „Liebe ist nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern wirklich Bezeichnung des Wesens Gottes in unserer Religion“ (S. 219). Dagegen habe ich gewiß keine sachliche, aber doch eine bescheidene

logische Einwendung. Erschöpfende Wesensbezeichnung Gottes ist die Liebe doch wohl nicht, sonst müßte es möglich sein, aus ihr alle Bestimmungen des Gottesbegriffs abzuleiten, auch die Allmacht, was offenbar nicht zutrifft. Mögen wir darum die Liebe als eine Eigenschaft höchsten Rangs bezeichnen, als eine Grundeigenschaft, der die Allmacht dient und aus der die Gerechtigkeit fließt; ein Eigenschaftsbegriff bleibt sie gleichwohl. Es scheint mir auch ausgeschlossen, daß es dem menschlichen Erkennen gelingen sollte, das Wesen Gottes gleichsam mit Einem Blick zu erfassen. Gottes Wesen ist zwar ganz Liebe, ganz Heiligkeit, ganz Allmacht; aber es ist doch nur dann beschrieben, wenn wir sagen: Gott ist all dies zumal. Und ich fürchte, daß Urteile, welche eine Seite des göttlichen Wesens für das Ganze erklären, mit einer gewissen Notwendigkeit entgegengesetzte nach sich ziehen, die — logisch mit gleichem Recht — Allmacht oder Absolutheit für das eigentliche Wesen Gottes ausgeben. Auch die Bestimmungen Härings über das Verhältnis von Heiligkeit und Liebe in Gott befriedigen mich nicht völlig. Sie besagen, daß die Liebe als solche, in ihrer Vollkommenheit gedacht, die Heiligkeit in sich schließe (S. 218). Nun bin ich mit Häring überzeugt, daß Gottes Liebe und Heiligkeit an sich ewig geeint sind, d. h. jede zugleich den Charakter der andern an sich trägt. Aber ich möchte darum doch behaupten, daß sie sich für unser Denken nicht ohne weiteres decken, sondern in verschiedener Richtung liegen. Liebe ist — wenn ich der Kürze wegen so sagen darf — Gottes Teilnahme für uns, Heiligkeit ist seine Treue gegen sich selbst. Es ist darum auch keineswegs sichergestellt, daß wir in der Erweisung einer dieser Eigenschaften stets zugleich auch die andere sehen. Vielmehr gehört es zu dem Besonderen der göttlichen Liebesoffenbarung in Christi Tod, daß hier jedes ernstlich verweilende Nachdenken beide in ihrer Durchdringung sehen muß. Darum gewinnt der christliche Glaube auch hier erst den vollen Begriff von Gottes heiliger Liebe.

Es verdient bemerkt zu werden, daß sowohl Häring als Wendt in ihrer Entwicklung des Gottesbegriffs das Moment der Absolutheit voranstellen (Häring S. 205. 219 f., Wendt S. 83).

Ritschls Bedenken gegen diesen Begriff sind also nicht durchgedrungen. Er ist in der Tat nicht zu entbehren, wenn Gottes Erhabenheit über die Welt zum Ausdruck kommen und, wie Häring hervorhebt, der christlichen Frömmigkeit die rechte Ehrfurcht, wie ich hinzufügen möchte, auch die volle Zuversicht gewahrt werden soll. Mit gleichem Nachdruck wird aber auch in beiden Werken die persönliche Gottesvorstellung vertreten und gegen gangbare Einwendungen geschützt. In dieser Verteidigung klingen beiderseits Gedanken Lotzes an. Mit Recht erklärt Wendt für das Wesentliche im Begriff der Persönlichkeit den einheitlichen, sich selbst bestimmenden und das innere Leben beherrschenden Willen (S. 89). Unbedenklich spricht Wendt auch davon, daß wir neben dem stetigen Sichgleichbleiben Gottes zugleich Lebendigkeit, darum Bewegung und Veränderung in seinem Zustand denken müßten (S. 86). Häring empfindet in dem Nebeneinander von Sichselbstgleichheit und Lebendigkeit Gottes ein für unsern Erkenntnisstandort unlösbares Problem (S. 210) und erinnert aus diesem Anlaß an die Schranken, die unserer Erkenntnis des göttlichen Innenlebens notwendig gezogen seien, sofern das Wie desselben für uns unvorstellbar bleiben müsse (S. 213). Dasselbe Problem kehrt in seiner prinzipiellsten Form wieder bei der Besprechung der Ewigkeit Gottes. Wir müssen Gott über die Zeit erhaben denken und können doch nicht sagen, daß die Zeit für ihn nichts wäre, denn mit der Zeit heben wir zugleich die Form auf, in der wir uns die Wirklichkeit der Welt allein denken können (S. 329—334). Häring kommt wiederholt auf dieses Problem zurück, z. B. 449 ff., 570 ff.; er bezeichnet es als das einzige Geheimnis, das uns auf unserem endlichen Standort nicht offenbar werden könne. Es bilde gleichsam die jetzt noch verborgene, sonnenabgewandte Seite des geoffenbarten Geheimnisses der Liebe Gottes in Christus (S. 334). Nun erfordert gewiß die wissenschaftliche Besonnenheit, daß wir uns nicht vortäuschen, eine metaphysische Einsicht in das Verhältnis der Zeit zur Ewigkeit, des Endlichen zum Unendlichen zu besitzen. Aber darum ist es vielleicht doch möglich, gewisse erkenntniskritische Regeln für die Behandlung dieses Gegensatzes

in der Dogmatik aufzustellen, deren Nichtbeachtung sich durch die Schaffung vermeidbarer Schwierigkeiten gerächt hat. Die wichtigste scheint mir die zu sein, auf ewige Verhältnisse keine zeitlichen Erkenntnisformen anzuwenden. Wie oft hat man Gottes Wissen um das Geschehen in der Welt als ein Vorherwissen der zeitlichen Ereignisse, Jesu überzeitliche Existenz in seiner Beziehung zu Gott als vorzeitliche Existenz — schon der Name Präexistenz ist einigermaßen irreführend —, die trinitarischen Beziehungen als Stadien einer außerzeitlichen Geschichte aufgefaßt. Hier müssen wir uns alles Operierens mit der Vorstellung, als läge die Ewigkeit vor oder nach bestimmten zeitlichen Ereignissen, enthalten; sie liegt über der Zeit und ihr Verhältnis zu dieser darf nicht wieder mit Hilfe von Zeitbegriffen bestimmt werden. Vielleicht ist es auch nicht ganz wertlos, wenn der Gegensatz Zeit und Ewigkeit mit dem andern: Natur und Persönlichkeit in Analogie gestellt wird. Auch der Persönlichkeit eignet wenigstens eine relative Ueberzeitlichkeit, sofern sie einer prinzipiellen Aenderung ihrer Lebensrichtung fähig ist (Wiedergeburt), die nach den Gesetzen der Zeit nur allmählich in die Erscheinung treten kann. Damit ist zugleich gesagt, daß ich einigermaßen zweifle, ob man das Ewigkeitsproblem als das einzige bleibende Geheimnis bezeichnen kann; ich würde jedenfalls das Persönlichkeitsproblem (wofür man auch Freiheitsproblem sagen kann) eben dahin rechnen; vielleicht ist aber auch das Lebensproblem im Grunde von derselben Art.

Das Verhältnis Gottes zur Welt wird von Häring und Wendt unbeschadet der Erhabenheit Gottes zugleich als lebendige Immanenz gedacht. Häring bringt die untrennbare Zusammengehörigkeit von Gott und Welt in unserem Erkennen schon darin zum Ausdruck, daß er die Lehre von Gott überschreibt: „Gott (und die Welt)“, der Lehre von der Welt den Titel „Die Welt (Gottes)“ gibt. Er fordert die Unterscheidung der Begriffe Schöpfung und Erhaltung, schreibt aber dem letzteren, bezw. dem inhaltvolleren Begriff der Vorsehung den unmittelbareren Wert für die Frömmigkeit zu (S. 229). Die Schöpfung ist für uns nicht direkt erkennbar, wohl aber ein unerläßlicher Ausdruck

für die unbedingte Abhängigkeit der Welt von Gott. Der Genesiserzählung darf man keine Theorie der Weltentstehung entnehmen wollen; auch sind wir nicht auf ein „biblisches Weltbild" verpflichtet, vielmehr ist es unsere Aufgabe, die bleibenden Offenbarungsgedanken im Stoff unserer erfahrungsmäßigen Welterkenntnis durchzuführen. Vom Monismus wird geurteilt, daß er als Endziel des erkennenden Geistes nicht unberechtigt, aber durch die Unvergleichbarkeit geistiger und materieller Vorgänge praktisch ausgeschlossen sei und in seiner voreiligen Reduktion der tatsächlichen Gegensätze die religiösen und ethischen Interessen gefährde (S. 229—246).

Von Wendt haben wir schon gehört, wie nachdrücklich er eine falsche Selbständigkeit der Welt neben Gott ablehnt. Einem Dualismus, der irgend eine Provinz des Weltgeschehens von der Abhängigkeit von Gott ausnehmen will, mag dabei an ein Nebenregiment des Teufels oder an die Herrschaft selbständiger Naturgesetze gedacht sein, gilt sein entschiedener Widerspruch (S. 128—30). Aber auch der naturalistische Monismus wird unter vornehmer Polemik gegen E. Haeckel abgelehnt, da er die Tatsachen des geistig-sittlichen Lebens vergewaltigt (S. 131—133). In der Behandlung des Schöpfungsproblems bekennt sich Wendt zu der spekulativen Idee einer zeitlich unbegrenzten Dauer der Welt. Nur unsere Erdenwelt hat zeitlichen Anfang und zeitliches Ende; die Welt selbst ist ein stetiges Mittel für Gottes stetigen Heilswillen. Der Einwendung, daß dann die Abhängigkeit der Welt von Gott bedroht werde, begegnet Wendt mit der Bemerkung, daß die Welt darum doch nicht aufhöre, durch Gott bedingt zu sein, sofern sie nur als Mittel für seinen Zweck gewollt ist (S. 141—144).

Daß dieser Gedanke, so lange es sich um die Schöpfung allein handelt, vieles für sich hat, läßt sich nicht verkennen. Von Gott ausgehend, können wir uns keinen zeitlichen Anfang seiner schöpferischen und weltleitenden Tätigkeit denken. Auch für die vorgeschlagene Ersetzung des Schemas der Kausalität durch das der wesentlichen Dependenz der Welt von Gott läßt sich Gewichtiges sagen. Schwierigkeiten entstehen erst, wenn wir an die

Durchführung des göttlichen Heilszwecks an den einander ablösenden Weltsphären denken und nach dem Verhältnis dieser Heilsvermittlung in anderen Schöpfungskreisen zur Person Jesu fragen. Ich möchte niemand wehren, auch diese letzten Fragen christlicher Spekulation kühn bis ans Ende zu verfolgen. Aber ich habe doch den Eindruck, daß wir damit den Boden der eigentlichen Dogmatik überschreiten, und daß es für diese genügt, die zeitliche Entstehung unserer irdischen Sphäre als Veranstaltung des göttlichen Willens, die Schöpfung des Weltalls aber als unserer Verstandeserkenntnis entzogenen Grenzbegriff aufzustellen. Eine Philosophie des Christentums darf sich hier hypothetische Konstruktionen gestalten, deren Einstellung in die Dogmatik nicht ratsam ist.

Im Zusammenhang mit dem eben besprochenen Punkte erwähne ich nur noch, daß Wendt auch die Engelvorstellung mit dem Ausblick auf andere zum Heil im Gottesreich bestimmte Wesen in Verbindung setzt (S. 125), während er der Vorstellung vom Teufel eine Bedeutung für die Erklärung des Bösen und für die Erkenntnis seines Unwerts abspricht (S. 235—240). Häring lehnt eine verbindliche dogmatische Entscheidung dieser Fragen ab, möchte aber gewisse Elemente dieses Vorstellungskreises gegen voreilige Verwerfung schützen (S. 261—265. 312—317). Mir will scheinen, daß hier Religionsgeschichte und Biblische Theologie ein gewichtigeres Wort zu sprechen haben, als dogmatische Erwägungen.

3. In der Lehre von der Sünde finden wir von beiden Dogmatikern den Widerspruch des Willens wider Gott als entscheidendes Merkmal betont, doch so, daß Häring dabei das Nichtvertrauenwollen als den tiefsten Punkt bezeichnet (S. 274), mithin die religiöse Natur des Begriffs schärfer zum Ausdruck bringt. Er gibt aber zu, daß die Irreligiosität nicht immer den bewußten Ausgangspunkt bilden muß, daß überhaupt religiöse Unempfänglichkeit und sittliche Verkehrtheit sich in mannigfach gestalteter Wechselwirkung gegenseitig hervorrufen. Häring unterscheidet ferner zwischen dem Umfang der Begriffe Sünde und Schuld.

Erstere im Sinne des Widerspruchs gegen die objektive Norm des göttlichen Willens kann vorliegen, wo subjektive Einsicht in jene und die Kraft zu ihrer Befolgung fehlt, also kein schuldhafter Widerspruch stattfindet (S. 279). Wendt dagegen bestreitet das Recht dieser Unterscheidung. Alle Sünde ist vielmehr auch Schuld; denn die Sünde bemißt sich beim Christen nicht nach einem außerhalb seines Bewußtseins existierenden Gesetz, sondern nach der in seinem Gewissen individualisierten sittlichen Erkenntnis (S. 216 f.). Beide Urteile sind sich aber offenbar nicht direkt entgegengesetzt, da sie einen verschiedenen Maßstab anlegen. Die im Widerspruch gegen die Gewissensforderung geschehende Sünde, die nach Wendt immer mit Schuld verbunden ist, würde auch Häring nicht als schuldlose Sünde gelten lassen. Bezüglich des Umfangs der Schuld herrscht also Uebereinstimmung. Die eigentliche Differenz liegt darin, daß Wendt den Begriff Sünde enger begrenzt. Wo kein bewußter Willenswiderspruch ist, ist auch keine Sünde. Nach Häring können dagegen auch Verhaltungsweisen, deren Unrecht noch nicht ins Bewußtsein getreten ist, oder die der Handelnde in seiner dermaligen Lage nicht vermeiden kann, Sünde sein. Es ist nicht leicht zu sagen, welche Position die konsequentere und festere ist. Zunächst läßt sich nämlich nicht bestreiten, daß gerade Härings Betonung des Willenswiderspruchs in der Sünde zu der Statuierung einer Sünde, die nicht Schuld wäre, wenig paßt. Ein unbewußtes oder unvermeidliches Zurückbleiben hinter einer Anforderung ist nicht gerade „Willenswiderspruch". Da wir nun aber auch zwischen Unvollkommenheit und Sünde unterscheiden sollen (S. 277), so entsteht eine dreifache Abstufung: nicht gewollte Abweichung von der göttlich geordneten Norm — Unvollkommenheit; gewollte aber in ihrem Unwert nicht erkannte Verfehlung – schuldlose Sünde; voll bewußte Uebertretung des erkannten und nicht schlechthin unerfüllbaren Gesetzes — schuldhafte Sünde. Man fragt sich, ob es nicht genügen dürfte, hier zweierlei zu unterscheiden: das Befangensein in sittlicher Verkehrtheit, die weder bewußt noch gewollt ist, und absichtliche Uebertretung des erkannten Gesetzes, die erst Willenswiderspruch und Schuld ist. Das wäre dann ganz im Sinne Wendts.

Und doch liegt, wie mir scheint, in der Unterscheidung von Sünde und Schuld etwas Richtiges und Wertvolles. Es wird zwar unmöglich sein, beide völlig von einander zu trennen, keine Sünde wird ganz ohne Schuld sein. Auch die unerkannte Sünde, die das individuelle Gewissen zu rügen versäumt, hätte der sittlichen Aufmerksamkeit nicht notwendig entgehen müssen, wenn diese rege genug gewesen wäre. Wohl aber gibt es bei gleicher Sünde ein sehr verschiedenes Maß von Schuld. Das ist besonders wichtig, wenn wir an den sozialen Charakter der Sünde denken. Bei gemeinsamen sittlichen Mißständen sprechen wir mit Recht von einer Sünde aller Beteiligten, haben auch schwerlich Grund, jemanden von Schuld schlechthin frei zu sprechen, aber wir unterscheiden doch zwischen der Schuld der Verführer und der Verleiteten. Und dieser Unterschied eines sittlichen Verderbens, in das wir mit eintreten, und eines solchen, das wir bewußt erzeugen und verbreiten helfen, muß auch in der Lehre von der sogenannten Erbsünde beachtet werden, wenn sie sich an den Gewissen bewähren soll.

Ihre wichtigste Anwendung hat aber die Unterscheidung von Sünde und Schuld in der Untersuchung von Frage vom Ursprung des Bösen. Vielleicht hat man sich deren Bearbeitung dadurch noch schwerer gemacht, als sie in der Tat ist — und immer bleiben wird —, daß man auch von der Sünde überhaupt aussagen zu müssen glaubte, was nur von ihrem Schuldmoment gilt. Sofern die Sünde Schuld ist, kann sie allerdings in keiner Weise auf die von Gott geschaffene Einrichtung der Welt, sondern nur auf die freie Betätigung des Menschen zurückgeführt werden. Dagegen halte ich es für unbedenklich, einzuräumen, daß der vom bösen Willen bejahte und ergriffene Inhalt, mit einer dogmatischen Formel zu reden, das materiale peccati, in der menschlichen Natur unvermeidlich gegeben ist. Auf diesen, nicht ohne biblische Anregungen, von Rothe betretenen Weg dürfte auch die Erwägung über die wirkliche Leistungsfähigkeit der menschlichen Freiheit führen. Bestimmt diese auch die Richtung der menschlichen Lebensentwicklung in religiös-sittlicher Hinsicht, so wird man doch Bedenken tragen, ihr ein Er-

schaffen der Willensinhalte selbst zuzuschreiben. Häring beobachtet gegenüber diesen abschließenden Problemen eine gewisse Zurückhaltung. Er will in keinem Fall die sittliche Beurteilung der Sünde durch eine Erklärung ihres Ursprungs gefährden. Darum bezeichnet er auch die Vereinigung der Allgemeinheit der Sünde mit ihrem Freiheitscharakter als eine nicht zu hebende Schwierigkeit (S. 309). Wendt deutet, auch darin Rothe folgend, einen Zusammenhang von Sünde und Entwicklung an (S. 209); doch ist seinen kurzen Worten eine allseitige Beantwortung der hier auftauchenden Fragen nicht zu entnehmen. Sie sollen darum auch uns nicht länger beschäftigen.

4. Treten wir auf das Gebiet der christlichen Heilslehre hinüber, so zeigt sich hier stärker als bisher der Unterschied, daß Wendt die dogmatischen Aussagen im Rahmen der Verkündigung Jesu zu halten bestrebt ist, während Häring die Gesamtheit des neutestamentlichen Zeugnisses, wenn auch in abgestufter Verwendung, seiner Entwicklung zu Grunde legt. Wendt geht bei der Erörterung der Heilsbedeutung Christi von seinem Messiasanspruch aus. Die neuerdings geäußerten Zweifel über die Echtheit dieses Anspruchs hält er mit Recht deshalb für wenig wichtig, weil Jesus doch unbestreitbar sich als den Bringer des Heils der Gottesgemeinschaft bezeugt habe. Für diese von ihm beanspruchte Bedeutung bilde aber der Messiasbegriff nur eine geschichtliche Anknüpfung (S. 252 f.). Er unterscheidet dann einen doppelten Gesichtspunkt, unter dem die Kirche die Bedeutung Jesu aufgefaßt habe: entweder leitet er an, die subjektiven Bedingungen des Heilsgewinns zu leisten — dies seine Offenbarungsbedeutung, oder er beseitigt ein objektives Hindernis des Heilsgewinns — dies seine Sühnebedeutung (S. 254).

Zunächst ist Jesus Mittler der vollkommenen Gottesoffenbarung. Er hat Gott in seinem Tauferlebnis intuitiv geschaut und an dieses grundlegende Aufleuchten einer neuen Gotteserkenntnis hat sich ein fortgehendes geistiges Innewerden Gottes während seines irdischen Lebens angeschlossen (S. 290 f.). Mit dieser re-

ligiösen Ausrüstung zur Offenbarung Gottes verbindet sich die sittliche Kraft und Reinheit seines Berufswirkens, die der Kreuzestod abschließend bewährt. Diese sittliche Vollkommenheit ist nicht nur vorbildlich für uns, sondern zugleich der Beweis der in ihm wirkenden göttlichen Geisteskraft (S. 300). In diesem seinem sittlichen Charakter ist Jesus zugleich selbst die größte Offenbarungstatsache (S. 302). Die Wirkung der Offenbarung, die er so durch Wort und Tat vermittelt, ist Aufhebung der hemmenden Macht der Sünde, also Erlösung (S. 307). Die andere Gedankenreihe im kirchlichen Verständnis der Heilsbedeutung Christi, die ihm die Leistung einer objektiven Sühne zuschreibt, hat dagegen keinen Anhalt in seiner eigenen Verkündigung. Er hat das Gut der Sündenvergebung nicht von einer in seinem Tod zu leistenden Sühne abhängig gemacht (S. 322 f.). Was die apostolischen Schriften von einem stellvertretenden Strafleiden enthalten, geht über Jesu Aussagen, auch über den Sinn der von ihm verwendeten Stelle Jes. 53 hinaus. Die Kirchenlehre überbietet aber auch noch diese Aussagen, wenn sie Gottes Liebe durch eine rechtliche Ordnung beschränkt und diese durch Christi Tod befriedigt werden läßt. Die christliche Gottesidee gestattet auch nicht, daß die Sühne als sekundäre Bedingung der Sündenvergebung aufgestellt wird. Gott verzeiht allerdings nicht „ohne weiteres", aber, was er fordert, ist nicht Sühne, sondern Sinnesänderung (S. 335). Jesu eigene Deutung seines Todes führt uns nicht weiter, als daß er ein Mittel zur Herbeiführung des Heils der Endzeit ist (so Mark. 10, 45 S. 309), ihm selbst zur Vollendung und Anderen zur Sinnesänderung dient (so Mark. 14, 22—24 und andere auf Jes. 53 zurückgehende Aussagen S. 323 ff.). In den zusammenfassenden Schlußworten des Abschnitts scheint nun freilich doch etwas von der Sühnebedeutung des Todes Jesu festgehalten zu werden, was durch den bloßen Gedanken einer erlösenden Offenbarung nicht gedeckt wird. Hier bezeichnet Wendt auf Grund der Abendmahlsworte Jesu Tod als „ein wirksames Motiv für Gott, den zu Jesu gehörigen Menschen Heil zu schenken" (S. 344). Allein er sieht darin nur eine Hülfsvorstellung für den noch schwachen Glauben, der einer Ermutigung

zum Gottvertrauen bedarf (345).

Ich teile in weitem Umfang Wendts Bedenken gegen die herkömmlichen Theorien von einer objektiven Sühne; aber ich glaube, man muß dem Gedanken, daß Gott nicht nur durch Jesus, sondern auch um seinetwillen Heil schenkt, eine größere Bedeutung für das Zeugnis Jesu einräumen. Wenn Jesus seine Vorstellung vom messianischen Beruf in den Weissagungen vom Gottesknecht wiederfand, so ist ihm sicherlich auch der Gedanke nicht fremd geblieben, daß Gott um einzelner treuen und rechtschaffenen Glieder willen, die für Gottes Ehre handelnd und leidend eintreten, dem Volk seine Schuld vergibt und seine Segnungen neu zuwendet. Seine Worte vom Lösegeld und von der Opferbedeutung seines Todes lassen sich ohne diesen Gedanken kaum zureichend erklären. Daß die apostolischen Schriften diese Verzeihung um Christi willen vor allem auf seinen Tod bezogen haben, ist wohlverständlich, weil dessen Rätsel für sie vor allem einer zurechtstellenden Erklärung bedurfte. Es ist aber kein Grund, das „propter Christum" nur von diesem zu verstehen. Das Wort vom Lösegeld faßt den Dienst des Todes mit dem des Lebens eng zusammen, und bei Johannes tritt der besondere Heilswert des Todes Jesu hinter dem der ganzen Person unverkennbar zurück. Ich glaube darum, daß wir, ohne uns von Jesu eigenem Zeugnis zu entfernen, die in seiner Person und seinem Berufswirken liegende Heilsbürgschaft doch noch in einem volleren Sinne verstehen dürfen. Er leitet die Menschen nicht nur dazu an, „die subjektiven Bedingungen des Heilsgewinns zu leisten", er steht zugleich als ihr priesterlicher Mittler vor Gott und schafft durch seine im Wirken und Leiden bewährte Gottesgemeinschaft die sittliche Möglichkeit der Zuwendung der göttlichen Gnade an die mit ihm geeinte Menschheit. Daß Jesus diese Bedingung nicht immer erwähnt, wenn er von Gottes Vergebungsbereitschaft spricht, beweist darum nichts gegen das Recht dieses Gedankens, weil doch immer Jesus selbst es ist, der diese Vergebung bezeugt und verbürgt und es für die Hörer, die unter dem Einfluß seiner Person standen, ferne liegen mußte, sich diese Gabe im Absehen von seiner Person anzueignen. Sofern Jesu Tod nicht bloß ein

Moment seiner Berufstreue ist, sondern die spezielle Bedeutung hat, die Menschen, die ihn zu Herzen nehmen, zur Sündenerkenntnis und zur Sinnesänderung zu führen, gilt auch von ihm, daß er diese nicht bloß von Fall zu Fall anregt und vertieft, sondern ihren Eintritt und ihren Ernst ein für allemal vor Gott verbürgt, gewissermaßen als ein der Geschichte der christlichen Gemeinde eingestiftetes Mittel zur Normierung der Gewissen. Daß solche Gedanken dem Ideenkreis Jesu nicht fern liegen, dafür dürfen wir uns auf Wendts eigene, wenn auch etwas isoliert stehende Einräumung (S. 344) berufen; daß sie in den Briefen des Neuen Testaments fortklingen, bedarf keines Beweises. Denn wenn man eine gemeinsame Anschauung über den Heilswert des Todes Jesu aus diesen zu ermitteln versucht, so ist es schwerlich die Idee des stellvertretenden Strafleidens (Wendt S. 326 f.), die kaum einer Stelle wirklich gerecht wird, sondern die der gutmachenden, heilverbürgenden, sündevernichtenden Macht des Todes Christi.

Häring hat seine Auffassung der Versöhnungslehre in einer Reihe von früheren Veröffentlichungen dargelegt. Sie gehen alle darauf aus, neben der Offenbarung der göttlichen Liebe in Christi Berufswerk zugleich die von ihm geübte Vertretung der Sünder vor Gottes unverbrüchlicher Heiligkeit zu unverkürzter Geltung zu bringen. Um jedes Zurückgleiten in juristische Kategorien auszuschließen, wird dabei die strenge Unterordnung des zweiten Gesichtspunkts unter den ersten gefordert. Diese Absicht beherrscht auch die Darstellung, welche der „Christliche Glaube" von dem Berufswirken des Heilsmittlers gibt. Ihr liegt die feine und fruchtbare Idee zu Grunde, daß unser Glaube, als eine Gestaltung des persönlichen Lebens, nur in einer solchen Offenbarung seinen festen Halt zu finden vermag, die selbst ein Gott in unbedingtem Vertrauen zugewandtes persönliches Leben ist. So ist Christus als Träger der göttlichen Heilsoffenbarung zugleich Haupt der gläubigen Gemeinde. Was in seinem Lebenswerk in Beziehung auf uns Offenbarung ist, ist zugleich in Beziehung auf Gott vollkommener Glaube. Die

auf diese Grundanschauung gebaute Lehre von Jesu Heilswerk formuliert Häring in den zwei Sätzen: 1. „Jesus, der Sohn, mit des Vaters Liebe in persönlichem Vertrauen eins, macht in seinem Wirken auf uns die Liebe des Vaters zu uns für uns wirklich“ (S. 390) und 2. „Jesus mit des Vaters Liebe zu ihm in persönlichem Vertrauen eins, wirkt in diesem seinem Vertrauen so in Beziehung auf Gott, daß für Gott in diesem Vertrauen des Sohnes sein (Gottes) Wirken auf uns ein erfolgreiches ist“ (S. 401). Der erste Satz spricht die Bedeutung des Wirkens Christi für uns, der zweite seine Bedeutung für Gott aus.

Ich bewundere aufrichtig die systematische Kunst, welche dieses streng einheitliche Gedankengefüge geschaffen hat. Und doch möchte ich bezweifeln, ob in dieser — reichlich abstrakten — Formulierung der Gedanke der Vertretung vollkommen deutlich wird und zu dem ihm gebührenden Rechte kommt. Um ein Mißverständnis meines Bedenkens von vornherein auszuschließen, betone ich ausdrücklich, daß ich mit Härings Grundanschauung im wesentlichen einig gehe. Ich erkenne an, daß der Wert der Leistung Christi ohne Berücksichtigung ihrer Wirkung auf uns nicht vollständig aufgefaßt werden kann. Dies gilt nicht nur von dem Wert seines Todesleidens, dessen sühnende d. h. den heiligen Ernst der göttlichen Liebe sicherstellende Bedeutung ohne Berücksichtigung seiner Wirkung auf die Gewissen nicht wahrhaft verstanden werden kann. Auch der das ganze Berufswerk Christi umfassende aktive Gehorsam erweist sich erst dann als die vollkommene Gutmachung des Ungehorsams der Vielen, wenn man hinzunimmt, daß er deren Umkehr zum Gehorsam gegen Gott gewährleistet. Ich möchte es auch nicht tadeln, wenn Häring die Unterordnung der Vertretung unter den Begriff der Offenbarung fordert. Versteht man den letzteren Begriff konkret und lebendig genug als handelnde Verwirklichung des Reiches Gottes, so ist es ganz wohl möglich, ihm die Vertretung der Menschheit vor dem heiligen Gott als ein Moment dieses Handelns einzuordnen. Ich kann mich darum auch nicht gegen Härings Ordnung der Begriffe auf A. Ritschl berufen, der die Zurückführung der Vertretung auf die Offen-

barung für unstatthaft erklärt hat (Rechtf. u. Vers. III[3] S. 405). Denn seine Bemerkung, daß die priesterliche und prophetische Tätigkeit in entgegengesetzter Richtung verlaufen, wird der Mannigfaltigkeit der Beziehungen zwischen Gott und Menschheit nicht gerecht, wie sie im Mittlerberuf gesetzt sind; sie ist denn auch durch die heute herrschende Problemstellung in der Versöhnungslehre überholt.

Was mich an Härings neuester Darstellung unbefriedigt läßt, ist der Umstand, daß hier die *Vertretung* allzusehr zu verblassen droht, indem sie als Verbürgung des Erfolgs der Offenbarung erklärt wird. Dieser Ausdruck kann ja allerdings dahin verstanden werden, daß Jesu bürgende Leistung als solche, noch ganz abgesehen von dem wirklichen Eintreten ihres Erfolgs innerhalb der Menschheit, den festen Grund der Geltung des Glaubenden vor Gott bildet. Und sie soll ohne Zweifel auch so aufgefaßt werden, denn Häring bezeichnet später in der Ausführung seines zweiten Leitsatzes die „vollkommene Durchführung des einzigartigen, in sich geschlossenen sittlichen Lebenswerks Jesu" als die Form seines Eintretens für uns (S. 409). Aber ich möchte doch bezweifeln, ob die Formel von der Erfolg verbürgenden Offenbarung Gottes den unvergleichlichen *sittlichen Eigenwert des geschichtlichen Berufswerks Christi* zu einem genügend sicheren Ausdruck bringt. Allzu rasch und unvermittelt wird der Blick des Lesers, namentlich eines solchen, der in dogmatischen Abstraktionen weniger geübt ist, von dem Wert und Gehalt der Leistung Christi selbst auf ihren Erfolg innerhalb der Menschheit gelenkt. Das scheint mir aber darum nicht unbedenklich, weil der nach Gottes Gemeinschaft verlangende Mensch ein unaufgebbares Interesse daran hat, in der unmittelbaren Anschauung des Christus, der *für uns* handelt, das Vertrauen zu Gottes Gnade zu gewinnen. Und auch von der Erwägung der unerschöpflichen religiös-sittlichen Wirkungen, die Christi Heilswerk im Glaubenden hervorruft, kehrt sein Blick nur zu einer um so bewußteren und tieferen Schätzung der Leistung Christi selbst zurück, welche die Kraft in sich trägt, unserem Leben einen neuen Inhalt zu geben. Bei der Darstel-

lung Härings scheint mir nicht bestimmt genug ausgeschlossen, daß der entscheidende Nachdruck auf den Erfolg des Werks Christi in uns gelegt wird, statt auf dieses Werk selbst und seine Kraft diesen Erfolg zu schaffen.

Von dem Gedanken geleitet, daß die dogmatischen Formeln die Umsetzung in die religiösen Werte der praktischen Verkündigung des Evangeliums nicht ohne Not erschweren dürfen, möchte ich darum befürworten, daß in der Lehre vom Werk Christi dem Gedanken der Vertretung eine selbständigere Stellung zu belassen ist und daß dabei — auch in der kürzesten Fassung — deren innerer sittlicher Wert und Gehalt zum Ausdruck kommen muß. Nur dann scheint mir der geschichtlichen Leistung Christi dasjenige Maß von Objektivität gewahrt, das für die Entstehung und sichere Begründung der Glaubenszuversicht unerläßlich ist.

An die Ausführungen über den geschichtlichen Mittlerberuf Christi schließen sich bei Häring Sätze über den Glauben an Christi Fortwirksamkeit, die in der Rechfertigung der Anbetung Christi als des bleibenden Mittlers des Gottesreichs (S. 423 f.) und in der Erläuterung des Sinnes gipfeln, in dem sich der Glaube zur Gottheit Christi bekennt (S. 425 f.).

Häring zeigt, daß in diesen Aeußerungen christlicher Frömmigkeit nicht eine über das bisher Dargelegte hinausgehende sonderliche theologische Theorie, sondern das durch Christus vermittelte Vertrauen zu Gott zum Ausdruck kommt. Von diesen Grundzügen des christlichen Glaubens unterscheidet er das theologische Problem der Christologie, bei dem es sich um die Voraussetzungen und Folgerungen des Christusglaubens handelt. Er warnt vor der Ueberschätzung der hier erreichbaren letzten Formeln und tritt für die Präexistenz als wertvollen und berechtigten Grenzgedanken ein, ohne doch das Vertrauen auf Gottes Selbstoffenbarung in Christus von seiner Anerkennung abhängig zu machen (S. 443—453). Gegen die Verwertung der Geburtsgeschichte im Sinne eines Glaubensfundaments hat sich Häring schon früher (S. 438 f.) ausgesprochen. Es wäre sehr zu wünschen, daß der hier mit viel Feinheit und Wärme begrün-

dete Rat, die Frömmigkeit nicht an letzten und immer nur annähernd lösbaren theologischen Problemen, sondern an dem für jeden ernsten Menschen verständlichen Gehalt der geschichtlichen Christusoffenbarung zu orientieren, weithin Beherzigung fände. Nur was die Stärke unseres Vertrauens zu Christus und durch ihn zu Gott trägt und beeinflußt, ist ein wesentlicher und wertvoller Bestandteil unseres christlichen Bekenntnisses.

In eingehender und lehrreicher Auseinandersetzung mit der christologischen Lehrentwicklung begründet Wendt die Forderung einer vereinfachten Christologie. Der Logos, im Prolog des Johannesevangeliums nicht als Person, sondern sachlich als Offenbarung verstanden (S. 354), ist später unter dem Einfluß kosmologischer Spekulation zum Mittelwesen, auf Grund soteriologischer Forderungen zur zweiten göttlichen Person geworden (359). Der aus dieser schließlichen Lehrform entspringende Gedanke persönlicher Präexistenz des in Christus erschienenen Logos bedroht aber die Einheitlichkeit der geschichtlichen Erscheinung Jesu (371). Er entspricht auch nicht der Heilslehre, die in Jesu Zeugnis und Wirken allein begründet ist (373 f.). Diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn wir Jesus als Träger der Fülle des göttlichen Geistes denken. In diesem Vorzug liegt der Grund seiner intuitiven Gotteserkenntnis wie seiner ethischen Vollkommenheit (376). Dem Geist dürfen wir reale, dem Sohn nur ideelle Präexistenz zuschreiben (379). Vermißt man in diesen Bestimmungen einen deutlichen qualitativen Unterschied Jesu von anderen Geistesträgern, so ist zu sagen, daß ein solcher auch durch die orthodoxe Christologie nicht unbedingt sicher gestellt ist, da die Trinitätslehre dem Sohn und Geist qualitative Gleichheit zuschreibt (380). Jesu bleibender Vorrang beruht auf seinem einzigartigen Beruf, sowie darauf, daß er die vollendete Gotteskindschaft in sich darstellt. So ist in Jesus unbeschadet seiner wahren Menschheit „die wahrste und höchste Heilsoffenbarung verwirklicht“ (381—383). Jesu Geburt aus dem Gottesgeist findet in den Erzählungen des Matthäus und Lukas von seiner übernatürlichen Entstehung weder einen historisch einwandfreien noch einen inhaltlich zureichenden Aus-

druck. Lassen wir sie bei Seite, so bleiben wir verpflichtet, eine besondere Ausstattung Jesu für das Werk der vollendeten Heilsoffenbarung anzunehmen. Als Momente dieser Ausrüstung werden genannt: intensives religiöses Interesse, Gesundheit des geistigen Lebens, die jede krankhafte Ueberspannung fernhielt, und eine wunderbare Gabe, die inneren religiösen Erlebnisse in Begriffen und Worten darzustellen. Dazu trat dann weiter der Einfluß der Umgebung und Ueberlieferung, des Elternhauses und der Volksgeschichte. Durch all dies zusammen vermittelt sich die von Paulus bezeugte Tatsache: „da die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn". (S. 383—393). Bezüglich der Auferstehung Jesu urteilt Wendt, daß der Glaube an den Auferstandenen nicht sowohl in den Berichten über dessen Erscheinungen, sondern in der Erkenntnis dessen, was Jesus war, begründet sei. Die Auferstehung selbst sei nicht notwendig als Wiederbelebung des Leibs zu denken, sondern als Uebergang Jesu in himmlische Seligkeit und Kraft. Doch ist er geneigt, in dem leeren Grab eine providentielle Tatsache zu sehen, sofern sie der Christenheit eine abergläubische Verehrung der Reliquien Jesu erspart habe. (S. 393—404.)

Wer überzeugt ist, daß es gerade in der Christologie darauf ankommt, große Worte darauf hin zu prüfen, ob sie der großen Sache keinen Schaden tun, der wird Wendt für diese schlichten und ernsten Darlegungen dankbar sein. Sie versuchen in anspruchsloser Form die Urteile wiederzugeben, die das Christusbild der Evangelien in uns weckt. Daß dabei von der Einwohnung des göttlichen Geistes in Jesus ausgegangen wird, wird man nur billigen können, wenn man bedenkt, welche tiefen Wurzeln dieser Gedanke im paulinischen und johanneischen Lehrbegriff hat und um wie viel enger er mit der Heilslehre zusammenhängt, als Logosbegriff und Präexistenz. Von hier aus zur Logosidee eine Brücke zu schlagen, erklärt auch Wendt nicht für unmöglich oder unstatthaft, wofern nur dieser Begriff im Sinne der durch den Geist vermittelten Offenbarung Gottes verstanden werde (S. 380). Eines scheint mir dabei freilich unerläßlich, daß man dann in der geistigen Selbstmitteilung Gottes an

Christus wirklich seine volle Heilsoffenbarung anerkennt, die nicht erst der Ergänzung durch die Offenbarungen anderer Geistesträger bedarf und den Einen bleibenden Mittelpunkt des religiösen Lebens der Menschheit zu bilden bestimmt ist. Ob Wendt dies im strengsten Sinn zugeben würde, läßt seine Formulierung (S. 383): „die höchste Heilsoffenbarung" Gottes und seine Anschauung über das Wirken des heiligen Geistes auch in der außerchristlichen Menschheit wenigstens zweifelhaft. Auch würde ich bei meiner bereits angedeuteten Vorstellung vom Verhältnis der Ewigkeit zur Geschichte die Bezeichnung der Präexistenz Jesu als einer idealen nicht zutreffend finden. Es handelt sich ja nicht um die Frage, welche ewige Art des Seins Christi vor seinem geschichtlichen Dasein liegt. Vielmehr sagt unser Glaube aus, daß der geschichtliche Christus zugleich der Ewigkeit des göttlichen Lebens angehört, ohne daß wir das Verhältnis dieses ewigen Seins zum zeitlichen wieder in zeitlichen Kategorien bestimmen könnten. Reden wir aber statt von Christi Präexistenz von seiner „Ewigkeit", so ist klar, daß diese nur als reale für den Glauben Bedeutung hat. Auf ihr beruht Jesu Vollmacht und Kraft zur Mitteilung ewigen Lebens. Wer zugibt, daß es für das christliche Denken mehrere Wege gibt und geben darf, auf dem es sich dem Geheimnis der Person Christi nähert, der wird auch zugeben müssen, daß der von Wendt gewiesene einer der einfachsten ist und darin einen unverlierbaren apologetischen Wert besitzt.

5. Den dritten dogmatischen Lehrkreis eröffnet bei Häring wie bei Wendt die Besprechung des Kirchenbegriffs. Häring schickt einleitende Sätze über Wesen und Wirken des heiligen Geistes voraus, aus denen wir seine Erklärung des Geistesbesitzes als „Abhängigkeit im Gehalt des innern Lebens" (S. 457) hervorheben. Wendt läßt zusammenfassende Bestimmungen über den Geist an späterer Stelle folgen (S. 520 ff.). Für die theologische Behandlung der Lehre von der Kirche verdient Wendts Vorschlag Beachtung, anstatt die sichtbare Kirche von einer unsichtbaren, lieber die „Kirche", als organisierte Ge-

meinschaft mit Aemtern und Ordnungen von der „wahren Christenheit“ als dem eigentlichen Träger der geschichtlichen Fortleitung und Ausbreitung der Heilswirkungen Christi zu unterscheiden (S. 422 f.). Diese glückliche Bezeichnung stellt ohne weiteres klar, daß es sich dabei um ein Gut handelt, das ganz dem persönlichen Leben angehört und für dessen Uebermittlung rechtliche Organisationen nur gebahnte Verkehrswege, aber nicht äußere Garantien darbieten können.

Die Lehre von den Gnadenmitteln ist in beiden Werken im wesentlichen von denselben Gesichtspunkten beherrscht. Das eigentliche und entscheidende Gnadenmittel ist das Wort; die Sakramente sind besondere Formen des Heilsworts, „symbolische Verkündigungsakte“ nennt sie Wendt (S. 443). Häring betont zwar die Anschaulichkeit und Gegenständlichkeit des Sakraments (S. 477), hebt aber die Identität mit dem Wort hinsichtlich des Inhalts und der Wirkung nachdrücklich hervor (S. 480 f.) unter Ablehnung neulutherischer Theorien über eine spezifische geist-leibliche Sakramentswirkung (S. 496). Die mechanische Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium wird auf beiden Seiten für unzutreffend erklärt. Das Evangelium enthält das Gesetz in sich (W. 432. 507), es ist selbst die vollkommenste Offenbarung des Gesetzes (H. 473). Gut unterscheidet Wendt eine doppelte Verwendung des Gesetzesbegriffs im Sinne der sittlichen Vorschrift und im Sinne des Religionsprinzips. Im Anschluß an Paulus werde unter „Gesetz“ auch etwas Spezielleres verstanden, nämlich das Prinzip einer rechtlichen Ordnung des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Und so verstanden, bringe freilich das Evangelium die Aufhebung des Gesetzes, d. h. jeder Gesetzesreligion (S. 431 f.). In jenem andern Sinn aber umfasse das Evangelium das Gesetz, d. h. die sittlichen Forderungen Gottes mit. Die Zweizahl der Sakramente begründet Wendt damit, daß gerade diese Grundgedanken des Evangeliums ausdrücken (S. 443): die Taufe die Forderung der Sinnesänderung (S. 454), das Abendmahl die Verkündigung des Opfertodes Christi und das Bekenntnis zu ihm (S. 478). Die Frage, ob Jesus diese Handlungen als Einrichtungen für

seine Jüngergemeinde „gestiftet“ habe, ist nach Wendt für ihre Bedeutung nicht entscheidend; unzweifelhaft habe er zu ihnen eine persönliche Beziehung gehabt und eignen sie sich als Ausdruck für die Bezeugung seines Evangeliums (S. 443). Auch Häring warnt davor, an die historische Einsetzungsfrage den Wert der Sakramente zu knüpfen, da hier doch nur ein mehr oder minder hohes Maß von Wahrscheinlichkeit erreichbar sei (S. 482. 491 ff.). Recht und Pflicht der Kindertaufe werden von beiden verteidigt (W. S. 457 ff. H. S. 485 ff.). Die Schwierigkeiten, welche die Verknüpfung von Kindertaufe und Wiedergeburt in sich schließt, scheinen mir freilich durch die Ausführungen Härings S. 489 f. nicht wirklich gehoben. Läßt sich der Formel auch durch Interpretation das Auffallende und Anstößige nehmen, so liegt doch ihr Mißbrauch um so viel näher als ihr rechter Gebrauch, daß es ratsam sein dürfte, sie überhaupt zu vermeiden. Biblisch ist sie, wenn man nicht auf die Worte, sondern auf die Sache sieht, ohnehin nicht, da Tit. 3, 5 nicht von der Kindertaufe spricht.

Was Häring über das Verhältnis von Gnade und Freiheit als unmittelbare Glaubensaussage feststellt, daß der Glaube ebenso Wirkung Gottes durch das Evangelium wie unsere freie Tat sei und darum überhaupt eine äußerliche Nebeneinanderstellung von Gnade und Freiheit als von konkurrierenden Mächten dem Sachverhalt nicht gerecht werde (S. 504—508), verdient allen Beifall. Dagegen scheint mir die Erörterung der Prädestinationslehre nach einem Schematismus, bei dem die Gegensätze universal und partikular, absolut und relativ sich kreuzen, nicht sehr ergiebig. Schließlich wird denn auch über den Wert der ganzen Lehre ziemlich skeptisch geurteilt und auf das Gebiet der unmittelbaren Glaubenssätze zurückgegangen (S. 508—516). Ich bestreite nicht, daß wir hier an der Grenze eines Gebietes stehen, dessen Betreten für die Dogmatik wenig hoffnungsvoll ist; aber manche Fragen, wie die nach der Stellung Christi, der Gemeinde, des Einzelnen in Gottes Heilsabsicht werden doch immer wieder das religiöse Nachdenken auf sich ziehen, und eine Antwort fordern. Wendt hat die Lehre von der Prädesti-

nation schon im Zusammenhang mit dem Gottesbegriff besprochen und hier eine partikulare Beschränkung der göttlichen Liebe als unverträglich mit der Verkündigung Jesu und mit den ethischen Interessen des Christentums bezeichnet (S. 102—109). Im Zusammenhang der Heilslehre vertritt er mit Nachdruck die Bedingtheit der Heilserlangung durch die menschliche Aktivität (S. 489), demgemäß besonders die Freiheit des Glaubensentschlusses (S. 500). Für die Auffassung des Glaubens als Gottes Wirkung bleibt so nur noch der begrenzte und abgeblaßte Sinn übrig, daß Gott durch die Verleihung der Freiheit und durch geschichtliche Fügungen, unter denen die Berührung mit Christi Verkündigung voransteht, die Voraussetzungen des Glaubensentschlusses gewährt habe. Damit wird freilich einer vielstimmig bezeugten und gerade von den kompetentesten Zeugen stark akzentuierten religiösen Grunderfahrung nicht die volle Würdigung, auf die sie Anspruch hat.

Den Raum, den die Heilsordnung in der Dogmatik auszufüllen pflegt, nimmt bei Häring die Entwicklung der mannigfachen Beziehungen des Glaubens ein. Dagegen ist nichts einzuwenden, wofern dadurch die Besprechung der Fragen nicht verkürzt wird, die sich um die evangelische Rechtfertigungslehre und den in ihr enthaltenen Ansatz zur Ordnung des religiösen und ethischen Faktors im Heilsleben gruppieren. Ob nun in Härings Ausführung alles in dieser Hinsicht Wünschenswerte enthalten ist, kann man bezweifeln. Eine sorgsame und anregende Darlegung wird den Begriffen der Rechtfertigung und des Glaubens zu teil (S. 527—536), während eine gleich eingehende Behandlung der Begriffe Wiedergeburt, Bekehrung, Heiligung unter Verweisung auf die Ethik abgelehnt wird (S. 520). Nun möchte ich hier nicht auf die schon einmal berührte Frage über das prinzipielle Verhältnis von Dogmatik und Ethik zurückkommen, obwohl ich darin auch mit Härings Bestimmungen nicht ganz einig gehen kann. Wenn es aber für die lebensvolle Erfassung der Rechtfertigung wichtig ist, sie in ihrer Einheit mit der Wiedergeburt und Erneuerung zu verstehen (S. 524), so scheint es mir eben nicht ratsam, den Begriff der Wiedergeburt aus dem

dogmatischen Gebiet auszuschließen und ihn der Ethik allein zu überlassen. Gerade die Wiedergeburt gehört darum auch in die Dogmatik, weil sie der zusammenfassende, prinzipiellste Ausdruck für die Verwirklichung der göttlichen Heilstat am Einzelnen ist. Wendt bleibt hierin näher bei der dogmatischen Tradition, für deren Wert sich doch manches sagen läßt, indem er (S. 480 bis 523) die in der Heilsordnung enthaltenen Begriffe im Zusammenhang behandelt.

Die Trinität bespricht Häring S. 537—544 als zusammenfassende Bezeugung der christlichen Heilserkenntnis, die im Sohn die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes und im Geist die wirklich persönliche Gemeinschaft mit ihm zu haben gewiß ist. Dagegen hält er es für aussichtslos, eine Konstruktion des göttlichen Innenlebens versuchen zu wollen (S. 542 f.). Wendt behandelt die Trinitätslehre, was kaum Billigung verdient, schon in Verbindung mit der Christologie (S. 359—361. 369 f.) und beurteilt sie als eine nicht nur logisch anfechtbare, sondern auch von der Gotteserkenntnis Jesu ablenkende Spekulation. Ich meine freilich, daß sie als abschließender Ausdruck der christlichen Gotteserkenntnis auf Grund der im Sohn und in der Gemeinde des Geistes vollendeten Heilsoffenbarung eine wesentliche Stelle in der christlichen Glaubenserkenntnis einnimmt.

Mit besonderer Sorgfalt ist in beiden Werken die Eschatologie behandelt. Beide treffen dabei in der Methode wie in den Resultaten vielfach zusammen. Häring unterscheidet die wesentlichen und unaufgebbaren Grundgedanken der christlichen Hoffnung von den vielfach nicht auf ein sicheres Ergebnis zu bringenden Einzelausführungen. Zu den letzteren rechnet er namentlich auch die Stadien des eschatologischen Prozesses und deren Verknüpfung (S. 563). Wendt will analog die religiösen Grundgedanken von der besonderen, zeitgeschichtlich bedingten Ausprägung unterschieden wissen, die sie im N. T., aber auch schon in der Verkündigung Jesu selbst gefunden haben (638). Das Verhältnis der Vollendung zum Werden bezeichnet Häring als ein nicht aufzulösendes Problem, obwohl er auch schon in der diesseitigen Erfahrung Analogien einer Einheit beider aufweist (S. 571—574); Wendt nimmt unbedenklich eine im Jenseits fortgehende Entwicklung an (647 f.).

Damit fällt auch das Motiv für die Annahme eines Zwischenzustandes (W. 648). Häring läßt einen Mittelzustand nur für diejenigen gelten, die im Diesseits nicht zur vollen Entscheidung gelangt sind; für die Entschiedenen kann es nur einen Zwischenzustand geben, der aber für den Gläubigen schon Heilsbesitz ist und nur das Ausstehen der Gesamtvollendung bedeutet (590 ff.). Unaufgebbar ist für die ethische Religion der Gedanke des Gerichts (H. 573, W. 645 f.) und für die Erlösungsreligion der des ewigen Lebens, wenn es auch kaum möglich ist, die anschauliche Form, in der sie mit Wiederkunft und Auferstehung im N. T. verbunden werden, mit anderen Aussagen und unvermeidlichen Annahmen des christlichen Denkens im einzelnen auszugleichen. Die Apokatastasis wird beiderseits abgelehnt (H. 580 f., W. 653), bezüglich des Loses der Ungläubigen vertritt Wendt bestimmt das Aufhören ihrer individuellen Existenz (655), eine Annahme, die auch Häring zu bevorzugen geneigt ist (602 f.). Es ist einigermaßen zu bedauern, daß auf diese Weise der Schlußabschnitt der Dogmatik in Erwägungen ausgeht, die viel Problematisches und Fragmentarisches behalten. Vielleicht wäre es besser gewesen, auf die hier unerläßlichen exegetisch-historischen Erörterungen erst in geschlossener Folge die Grundgedanken der christlichen Hoffnung folgen zu lassen: unzerstörbare Gemeinschaft mit Christus, ewiges Leben in persönlicher Vollendung, Ergänzung aller individuellen Schranken durch die Verbindung mit der Vollzahl der Erlösten.

6. Am Schlusse meiner Berichterstattung angelangt, möchte ich nicht unterlassen, es als erfreulich und wertvoll zu bezeichnen, daß die beiden neuesten dogmatischen Werke bei aller Uebereinstimmung in den grundlegenden Ueberzeugungen doch in deren denkender Ausprägung sich so vielfach und in so bemerkenswerter Weise unterscheiden. Weithin beherrscht die Gedanken noch das Ideal einer möglichst gleichförmigen Dogmatik. Allein gerade seine Verwirklichung würde uns weit weniger von dem unerschöpflichen Reichtum des Evangeliums und seiner die individuellen Geister bezwingenden Macht offenbaren, als die mit Unrecht

beklagte Verschiedenheit theologischer Urteile es tut. Lernen wir darum auch dieses Stück unseres evangelischen Erbes nicht bloß als ein uns auferlegtes Kreuz tragen, sondern als einen Segen schätzen! Glaubenseinheit im Wesentlichen kann auch bei Auseinandergehen der Erkenntniswege bestehen.

Bei gleicher Zuversicht zu der christlichen Wahrheit und gleich bewußter evangelischer Haltung trägt doch jede dieser Darstellungen die besonderen Züge ihres Urhebers und — wenn der Ausdruck gestattet ist — des Klimas, in dem sie erwachsen ist. Häring entwickelt die Gedanken des Glaubens sorgsam und pietätvoll abwägend, sinnig und warm, nicht selten in einer zum Dialog mit dem Leser sich steigernden Eindringlichkeit. Er liebt es, auf den tiefen Strom lebendiger Frömmigkeit hinzuweisen, der, von der Heiligen Schrift genährt, in Bekenntnis und Lied pulsiert, ist aber gleichzeitig bestrebt, mit den berechtigten Interessen des modernen Denkens in beständiger Fühlung zu bleiben. Er verhüllt die Schwierigkeiten nicht, die einer denkenden Bewältigung der letzten religiösen Probleme im Wege stehen, hält aber die Hoffnung auf eine endgültige Versöhnung der Gegensätze fest und verzichtet lieber für den Augenblick auf eine letzte Entscheidung, statt einer voreiligen und einseitigen Lösung zuzustimmen. Wendt erstrebt vor allem, den Eindruck lichter Klarheit und stiller Größe, den er von Jesu Gottes- und Lebensanschauung gewonnen hat, auf den Leser zu übertragen. Er vereinfacht gerne die überlieferte Lehrweise, meidet alle rhetorische Steigerung und scholastische Dialektik und gibt uns im Labyrinth der Probleme den Faden in die Hand, den er für den entscheidenden hält. Er bleibt sich immer bewußt, daß die Dogmatik nicht nur die kirchliche Unterweisung leiten und fortbilden, sondern auch den außerhalb Stehenden Wege zum Verständnis des Evangeliums erschließen soll. So kann Härings Buch vor allem einer Verständigung zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Frömmigkeit dienen, Wendts Buch vorzugsweise zwischen den allgemein wissenschaftlichen Interessen der Zeit und den ewigen Gedanken des Christentums eine Brücke schlagen. Schwaben und Thüringen haben damit einen Beitrag zur dogmatischen Arbeit

der deutschen Theologie geliefert, über den wir uns freuen dürfen.

Wird aber die Dogmatik auch künftig in diesen Spuren weiter gehen? Ich möchte mir keine prophetischen Blicke in die Zukunft gestatten; nur ein Bedenken mag zum Schluß ausgesprochen werden. Ist es ganz sachgemäß, wenn in einem Buch, das den Titel „Der christliche Glaube" trägt und 604 Seiten zählt, der Glaube nach seiner Heilsbedeutung und psychischen Eigentümlichkeit auf S. 531 ff. zu Behandlung kommt? Ist es sachgemäß, wenn dasselbe in einem 670 Seiten umfassenden „System der christlichen Lehre" S. 488 ff. geschieht? Ich will damit keine Anklage erheben; wir machen es zur Zeit ziemlich alle so. Höchstens sorgen wir durch eine kurze vorbereitende Ausführung in der Prinzipienlehre für eine vorläufige Verständigung über den Sinn des Wortes, was auch bei Häring und Wendt geschieht. Aber würde es nicht für manche Leser eine Anziehung und eine Erleichterung bedeuten, wenn sie die Wanderung durch die Dogmatik nicht mit den schweren Artikeln von Gottes Wesen, Schöpfung und Vorsehung beginnen müßten, sondern alsbald etwas von der entscheidenden Wandlung erführen, durch die der von Sünde und Tod bedrängte Mensch zur Gewißheit und Freude eines neuen Lebens kommt? Und würde dem, der diesen Umschwung bedacht und seinen Urheber Christus kennen gelernt hat, nicht manches in der Weltanschauung des Christentums verständlicher sein, als wenn er diese nur auf ihre vermeintliche Konkurrenz mit irgend einem angeblich wissenschaftlichen Weltbild hin zu erwägen beginnt? Darüber kann kein Zweifel sein, die christliche Weltanschauung ist nur eine Summe von Konsequenzen aus der christlichen Heilserfahrung.

Schleiermacher hat einst in dem zweiten Sendschreiben an Lücke die Forderung dieser Umstellung erwogen, sie prinzipiell gutgeheißen und nur aus Zweckmäßigkeitsgründen vorübergehender Natur ihre Ausführung vertagt. Haben sich nicht indessen die Gründe, die für sie sprechen, verstärkt? Ich möchte dies glauben. Und wird sie in absehbarer Zeit jemand erfüllen? Des Interesses der Fachgenossen und des Dankes vieler dürfte er gewiß sein.

Von der dogmatischen Stellung des Kirchenregiments in den deutschen evangelischen Kirchen.

Antwort an L. Ihmels.

In der zweiten Auflage seines trefflichen Buches „Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung" (1908) nimmt L. Ihmels Anstoß daran, daß ich („Verkehr des Christen mit Gott", 4. Aufl., S. 4) von einer „Kirche" spreche, die durch unzählige Pfarrer im Volke verbreiten läßt, ein Christ werde man nicht durch ernste demütige Besinnung auf das unleugbar Wirkliche, sondern durch die Bereitschaft, auf eine allgemeine Forderung hin etwas für wahr zu erklären, was man mit Zweifeln vernimmt oder auf jeden Fall nicht selbst als wirklich erfaßt." Ich bin noch heute der Ansicht, daß bei uns diese Praxis durch das eigentliche Kirchenregiment, die Pfarrer, im Ganzen geübt wird und einen erschreckenden Erfolg hat. Ihmels aber sagt dazu Folgendes (S. 172): „Es ist schwer zu begreifen, wie Herrmann auf eine Verständigung, die er doch gern betont, rechnen kann, solange er derartige allgemeine Anklagen ausspricht, ohne auch nur etwas wie einen Beweis für nötig zu halten. Herrmann nenne doch von jenen unzähligen Pfarrern, die er im Auge hat, wenigstens etliche, damit festgestellt werden kann, ob wirklich eine so ungeheuerliche Verkündigung in der evangelischen Kirche geübt und ertragen wird. Daß wir im gegebenen Fall mit ihm lebhaft protestieren wollen, davon darf er überzeugt sein."

Die Hoffnung auf Verständigung habe ich in der Tat nicht aufgegeben. Dazu ermutigt mich auch eine solche Erscheinung wie das Buch von Ihmels und sein Erfolg, vor allem aber eine Tendenz,

die in der von mir bekämpften Verirrung verborgen ist, und die auch nach meiner Meinung zu den unentbehrlichen Lebenskräften einer christlichen Kirche gehört. Zu einer Verständigung bin ich bereit, freilich auf einem Boden, der meinen Gegnern sehr unsicher vorkommt, auf dem Boden des von den Reformatoren wiedergewonnenen Verständnisses des Glaubens, d. h. der Religion selbst. Denn dieses Erbe der Reformation zu behaupten ist mir ebenso wichtig, wie die Verständigung mit einer kirchlichen Praxis, deren unheilvolles Treiben so offen zu Tage liegt, daß ich es für ausreichend hielt, auf die Tatsache hinzuweisen und dann ihren Ursprung aufzudecken. Wir tragen die Folgen davon, daß das Christentum der Reformatoren zwar einen neuen Anspruch auf Gewißheit des Glaubens erhob, aber doch diesen Glauben anders, als es seiner eigenen Art entsprochen hätte, in der alten katholischen Weise an die Ueberlieferung band.

Damals wurde der darin liegende Widerspruch noch nicht empfunden. Jetzt beginnt er alle zu bedrücken, in denen evangelisches Christentum sich mit der Tendenz auf Einigung und Klärung des Bewußtseins verbindet, die mit der Entwicklung der Wissenschaft nun einmal gegeben ist. Sobald das eintritt, müssen sich denen, die dem evangelischen Christentum trotzdem treu bleiben wollen, zwei Wege öffnen. Sie können aus dem neuen reformatorischen Grundsatz, daß der Glaube eines Christen selbständige Ueberzeugung, also sittlicher Gehorsam sein müsse, die Folgerung ziehen, daß dann zu diesem Glauben nicht der Entschluß gehören könne, Vorstellungen, die von Außen an ihn herandringen, zuzustimmen, ohne daß er sie aus sich selbst erzeugen kann. Evangelische Christen, deren Denken diese Richtung nimmt, sind freilich in der großen Gefahr, das Verständnis dafür zu verlieren, daß die Quellen, aus denen christlicher Glaube an Gott hervorgeht, in jedem Menschen nur durch das Glaubenszeugnis der Ueberlieferung erschlossen werden. Nun können aber auch evangelische Christen, die durch jenen Widerspruch bedrückt werden, es für unumgänglich halten, bei der katholischen Art, der Ueberlieferung zu gehorchen, zu verbleiben. Dann wird es ihnen immer schwerer werden, das Andere, was sie auch nicht aufgeben wollen, zu behaupten, daß nämlich der Glaube eines Christen oder seine Unterwerfung unter Gott die freie Art des sittlichen Gehorsams haben müsse. In hoffnungslosem Bemühen versuchen viele systematische Theologen des Unvereinbare zusammen-

zubringen, weil sie es in der sorglosen Praxis der kirchlichen Verkündigung zusammengeschlossen sehen. Natürlich macht diese Art von Theologie den Eindruck des abschreckend Verkünstelten, so daß man sich nicht wundern kann, wenn sich offenbar nur Wenige finden, die das lesen mögen.

Je mehr man sich dagegen den Kundgebungen der kirchlichen Praxis nähert, desto mehr stößt man auf eine erfrischende Vereinfachung der Verhältnisse. Hier verliert sich bei den Einen in dem Streben nach selbständiger Ueberzeugung die christliche Bestimmtheit dieser Ueberzeugung, weil man mit dem Zwang der Ueberlieferung auch das Verständnis dafür abwirft, was für den christlichen Glauben die Tatsachen bedeuten, die uns in der Ueberlieferung wirklich gegeben sind. Die Andern dagegen, die die christliche Bestimmtheit des Glaubens an Gott bewahren wollen, sehen als die uns in der Ueberlieferung gegebenen Tatsachen einfach das an, was dort berichtet oder gelehrt wird. Sollte Ihmels das nie bemerkt haben? Die erstere Gruppe kann man den Folgen ihrer Ohnmacht überlassen. Ein von der Ueberlieferung gelöstes Christentum wird sehr bald sein eigenes Ende herbeisehnen. Mit der zweiten Gruppe ist es anders. Sie hat irdische Lebenskräfte in Fülle. Sie verpflichtet daher jeden, dem die heilige Macht des evangelischen Glaubens aufgegangen ist, zu unermüdlichem Kampfe. Sie ist der Schoß des katholischen Christentums auf evangelischem Boden. Aber sie ist viel unheilvoller als dieses. Denn sie gibt vor, das Ideal des in sittlichem Gehorsam selbständigen Glaubens zu behaupten, und verlangt dann doch die katholische Art des Gehorsams gegen die Ueberlieferung. Den katholischen Glauben kann man immer als eine Vorstufe des evangelischen ansehen, weil er mit seiner äußerlichen Zucht nicht bloß einen Zusammenhang mit der Ueberlieferung sichert, sondern auch in den Seelen Raum läßt für die demgegenüber völlig neue Kraft des wirklich christlichen Glaubens. Wer von diesem nie etwas vernommen hat (cfr. C. A. art. 20), kann es dann wohl als eine beglückende Erkenntnis empfinden, wenn ihm ein von aller Willkür freies Leben in Wahrheit verständlich wird. Dagegen das katholische Gewächs auf protestantischem Boden erstickt die Kraft dieser Erkenntnis, eben weil es sie zu behaupten vorgibt und sie verzerrt.

Wenn Ihmels bezweifelt, daß es so etwas bei uns gäbe, so erlaube ich mir, ihn an Folgendes zu erinnern. Zunächst an den sogen. Streit um das Apostolikum. Für alle, die christlichen Glauben

verstanden, handelte es sich dabei nicht um die einzelnen Sätze der kirchlichen Formel, sondern um die Stellung des Glaubens zu diesem Auszug aus der christlichen Ueberlieferung (vgl. meine Schrift: „Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum? 1893). Für solche bestand und besteht keine Nötigung, den kirchlichen Gebrauch dieses Auszugs abzulehnen, wenn nur durch das Pfarramt in der Gemeinde für Zweierlei gesorgt wird. Erstens dafür, daß alles, was darin als historische Nachricht enthalten ist, als Bezeichnung der Person Jesu genommen wird. Zweitens dafür, daß alle fragen lernen, wie sie selbst in der Ueberlieferung diese Person erfassen und als das gewaltigste ihnen geschenkte Wunder erleben können, das sie vor die Entscheidung über Tod und Leben stellt. Aber wir wissen ja, wie es damals zuging. Die „Liberalen" bildeten sich ein, es bedeute eine Befreiung für die christliche Religion von lästigen Wundern, wenn einzelne dieser Nachrichten als Legenden erwiesen würden. Als ob nicht gerade in der als Legende enthüllten Erzählung das unergründlich Wunderbare der Person Jesu, in deren Gewalt die Gemeinde immer war, mächtiger hervortreten könnte denn in der Erzählung, die als eine einfache Wiedergabe des Geschehenen gewertet wird. Alles, was im liberalen Fahrwasser schwamm, meinte nun, daß durch neuentdeckte „religiöse Urkunden" die bisherigen entkräftet würden. Diese Köpfe teilen offenbar mit ihren konservativen Gegnern die Voraussetzung, daß christliche Religion etwas aktenmäßig Begründetes sein müsse. Beide überschätzen die historische Kritik. Die Einen jubeln ihr zu, weil sie ihnen das Christentum an die Stufe ihrer geistigen Bedürfnisse heranzubringen scheint. Die Andern fürchten sie, weil sie Unentbehrliches zerstöre. Daß und warum gerade die in der Geschichte lebendige christliche Religion alle Akten getrost der historischen Kritik überlassen kann, ahnen beide nicht.

Sie sind zu entschuldigen. Denn die Lautesten in der Kirche, die „Positiven" lassen bei jeder derartigen Gelegenheit keinen Zweifel daran aufkommen, wie sie das Festhalten an der historischen Treue solcher Berichte werten. Sie meinen, erst damit daß man das fertig bringe, gewinne man den festen Grund des christlichen Glaubens. Wenn ihnen gesagt wird, daß doch kritische Zweifel an diesen Erzählungen entstehen, so sagen sie zunächst, die seien längst durch positive Historiker widerlegt. Daß sie für dieses Urteil recht viele, die sich gründlich auf die historischen Fragen einlassen, nicht gewinnen, macht ihnen offenbar keine Sorgen. Ihre wirkliche Meinung kommt aber

darin zu Tage, daß sie für solche, bei denen der historische Zweifel unüberwindlich bleibt, den Namen „Ungläubige“ bereit haben. Sie scheinen also den Glauben so zu verstehen, daß auf eine nicht weiter zu beschreibende Weise dem Menschen der Inhalt solcher Erzählungen zum wirklichen Ereignis werde, und daß dieser Vorgang über den Wert oder das innere Geschick eines Menschen entscheide.

Dabei kommt uns freilich die Erinnerung an Worte Jesu, in denen er die Entscheidungen des Gerichts über uns an ganz andere Dinge knüpft: wir gedenken auch der Worte, in denen Jesus in der Unaufrichtigkeit des Selbstbetrugs das völlige Verderben einer Seele sieht. Ich meine nicht etwa, daß die zahllosen Christen, die sich ein solches unkontrollierbares Entstehen der Zustimmung zu dem bloß Ueberlieferten als den Anfang ihres eigenen Glaubens vorstellen, damit sich selbst betrügen. Aber ich halte es für die Erbsünde der protestantischen Kirchlichkeit, daß Menschen, die vielleicht allen Grund haben, sich so den Ursprung ihres eigenen Glaubens vorzustellen, sich nicht schämen, das als allgemeingültig hinzustellen und es so zu einem Fallstrick für Andere zu machen. Natürlich ist es möglich, daß ein Mensch durch die Gewohnheit, in der er aufgewachsen ist, einen vollen Schutz gegen solche historischen Zweifel empfangen hat. Es ist auch sehr wohl möglich, daß mächtige Eindrücke, die ihn in seiner Zuversicht zu Gott gefördert haben, ihm auch die biblische Ueberlieferung über den äußeren Verlauf des Lebens Jesu über jeden Zweifel hinausheben. Aber daß es nicht allen so gehen kann, muß ihm doch klar sein. Wenn er also die Zuverlässigkeit dieser Berichte den Grund des Glaubens nennt, wird er gewalttätig gegen Andere. Denn es gehören individuell bestimmte Verhältnisse, es gehört vor allem ein gründlicher Schutz gegen wissenschaftliche Schulung dazu, um das, was überlieferte Erzählungen behaupten, von vorn herein für absolut sicher halten zu können. Sagt man also den Menschen, die sich einer solchen Erleichterung nicht erfreuen, sie müßten sich das, was ihnen in ihren Erfahrungen nicht geschenkt ist, durch ihren Entschluß verschaffen, so gefährdet man sie schwer. Man sucht sie dann dazu zu verleiten, daß sie innerlich unwahr werden, und empfindet eine solche Vergewaltigung des Nächsten nicht einmal als Sünde.

Daß aber der „Positive“ darin die Sünde nicht merkt, hängt damit zusammen, daß er schließlich im Namen der Religion bei sich selbst dasselbe vornimmt, was er dem Andern zumutet. Er hat ja für sich selbst die Meinung, daß der Grund seiner Zuversicht zu Gott

in Vorstellungen liege, die ihm durch die Sitte eingepflanzt sind oder die sich in ihm auf irgend eine andere Weise festgesetzt haben, ohne daß er selbst sie aus eigenen Erfahrungen mit dem Bewußtsein ihrer Wahrheit erzeugt hätte. Nun mag er diesen scheinbaren geistigen Besitz noch so sehr als eine wunderbare Gabe Gottes preisen, — für ihn selbst liegt es doch so, daß das alles nicht aus ihm selbst stammt. Daß aber Gedanken, die wir nicht selbst erzeugen, dem innern Leben unseres eigenen Bewußtseins gar nicht angehören, können wir uns zwar in ruhigen Zeiten verschleiern. Aber es wird uns unerbittlich klar, wenn wir in der Not, also in der ernsten Praxis der Religion den Versuch machen, aus solchem scheinbaren geistigen Besitz die gewaltigste Entscheidung unseres Lebens zu gewinnen, nämlich die Zuversicht, daß uns durch die gegenwärtige Bedrängnis eine allmächtige Liebe trägt. Sobald die ihm äußerlich anhängenden, weil nicht von ihm selbst erzeugten Vorstellungen in dieses Feuer gebracht werden, bleibt von ihnen nichts weiter übrig als der Zweifel, ob denn das darin Vorgestellte wahr und wirklich sei. Alsdann macht es der evangelische Christ, der sich in der üblichen Weise für „positiv“ hält, ebenso, wie der katholische, der zu „glauben“ meinte, daß ihm durch das Sakrament die Kraft der gratia eingegossen sei. Wie der Katholik sich doch schließlich durch seine Leistungen den Beweis dafür verschaffen muß, daß er die göttliche Kraft empfangen habe, so versucht es schließlich auch in einer andern Richtung der evangelische „Positive“, der die Erlösung durch die eigenen Werke als einen greulichen Irrtum hinter sich zu haben meinte. Er muß es schließlich auch als das Sicherste ansehen, daß er das alles für wahr halten will, was seine Zuversicht zu Gott tragen soll. Als der letzte Grund dieser Art von christlicher Religion enthüllt sich dann nicht eine in Wahrheit gefundene Erkenntnis, sondern ein gewolltes Bekenntnis.

Die Theologie, die die Masse der evangelischen Christen auf diesen Weg und zu diesem Ende führt, ist ein Mißverstehen der Religion. Aber ihre Erfolge bezeugt das evangelische Volk, das es als selbstverständlich anzusehen pflegt, zuerst müsse man sich entschließen, eine wenn auch kleine Summe dessen, was in biblischen Erzählungen behauptet wird, für absolut zuverlässig zu halten: dann erst könne man den Glauben haben, der selig macht. So stellen sich nicht nur erbitterte Gegner das Christentum vor, sondern die Masse der kirchentreuen Leute. Eine Ausnahme kann sich nur bisweilen bei denen finden, die aus eigener Erfahrung die Person Jesu

in ihrer wunderbaren Macht so kennen gelernt haben, daß sie dasselbe sagen können, wie der Jünger Joh. 6, 68. Jenen Gesamtcharakter würde die christliche Masse nicht tragen, wenn nicht die Unterweisung in der christlichen Religion, die das Volk durch die Pfarrer empfängt, im allgemeinen darauf hindrängte. Einzelne Pfarrer zu nennen, die es so machen, wird Ihmels im Ernst nicht von mir verlangen! Aber man darf doch wohl annehmen, daß die Praxis der meisten Pfarrer nicht viel anders sein wird, als die auf die „Lehrzucht" gerichteten Bestrebungen der Konsistorien. Darin aber wird immer die Voraussetzung bewahrt, wahrhaftiger Christenglaube sei nur bei dem Menschen möglich, der dem Inhalt biblischer Erzählungen zustimme, obgleich dieser Inhalt von ihm nicht als etwas angesehen werden könne, was er selbst erlebt. Ich denke, in den meisten Konsistorien werden nicht nur die juristischen Mitglieder das für selbstverständlich erklären. Ich meine auch, daß man das beweisen kann, ohne einzelne Personen anzuklagen.

Vor einigen Jahren hat selbst ein so konservativer Mann wie Stöcker erklärt, es sei die höchste Zeit, daß die Kirchenleitung dem Volke offen sage, in der Bibel sei manches Legende, was die Gemeinde als Geschichte anzusehen pflege; es sei also nachgerade gefährlich, in der Kirche an der Forderung festzuhalten, daß der Inhalt einer biblischen Erzählung auch als wirklich so geschehen angesehen werden müsse. Von einer auf diesen Tatbestand hinweisenden öffentlichen Erklärung an die Pfarrer hat man nie etwas gehört. Wohl aber muß man oft von Pfarrern hören, wenn sie vor der Gemeinde das zu sagen wagten, was Stöcker für dringend nötig hält, so würde ihnen nicht bloß die juristisch denkende Laienorthodoxie gefährlich werden, sondern auch ihr Konsistorium. Das in der evangelischen Kirchenleitung lebendige Gewissen nimmt vielleicht im Stillen daran Anstoß, das Volk in einer Vorstellung zu belassen, die aus der Bibel den Kodex eines Zeremonialgesetzes macht und aus dem Glauben, der selig machen soll, den Gehorsam gegen dieses Gesetz. Aber man unterläßt eine solche offene Kundgebung an die Gemeinden, weil man davon eine schwere Beunruhigung der Gemüter befürchten zu müssen meint. Dazu hat man auch guten Grund. Die in der Gemeinde herrschende Vorstellung von der Religion oder vom Glauben macht es auch gefährlich, ihr die Wahrheit über solche religiös gleichgültigen Dinge offen zu sagen. Denn das christliche Volk hat nun einmal seit Jahrhunderten gehört, daß ihr

Glaube sich auf Dinge gründen solle, die ihnen, wenn sie nicht eine solche Forderung vernähmen, religiös ganz gleichgültig wären. Deshalb ist natürlich bei ihnen die lebendige Religion mit dem Gehorsam gegen ein Zeremonialgesetz so verflochten, daß sie selbst beides nicht von einander unterscheiden können. Nun ist aber, wie Stöcker und mit ihm viele andere Positive — ich erinnere nur an Th. Kaftan und R. Seeberg — bemerkt haben, die Zahl derer in der Gemeinde beständig im Wachsen, die zu sehen beginnen, weshalb das Zeremonialgesetz der unfehlbaren Bibel nicht mehr feststeht. Es kann also doch bald einmal der Moment kommen, wo die Gemeinden es bitter empfinden, daß die Pfarrer ihnen aus Schonung nicht die Wahrheit über die Bibel gesagt haben. Deshalb hat Stöcker doch wohl Recht mit seinem Urteil, daß es höchst gefährlich sein würde, wenn sich die Kirchenleitung nicht anschickte, diesem Moment zuvorzukommen.

Aber dann ist freilich vorher etwas ganz Anderes nötig. Das Kirchenregiment muß dann mit allen seinen Kräften, in den theologischen Fakultäten sowohl wie im Pfarramt, das zu erreichen suchen, daß alle in der Gemeinde, die wirklich nach Gott fragen, verstehen, was allein Grund ihres Glaubens an den lebendigen Gott werden kann. Es darf ihnen nicht verborgen bleiben, daß sie den Gott, der sie aus ihrer gegenwärtigen Bedrängnis rettet, nie anders als in einer Tatsache finden, die sie selbst in eigentümlicher Weise erfassen, nämlich dadurch, daß sie selbst sie erleben. Wir haben solchen Glauben an Gott, eben weil er subjektive an das individuellste Erleben geknüpfte Zuversicht ist, niemals so absolut sicher wie eine rein logisch begründete Erkenntnis. Wir müssen ihn immer neu zu erkämpfen suchen, indem wir auf die Stimmen der Erlebnisse horchen, in deren Flut uns Gott gestellt hat. Wir würden den Glauben an den lebendigen Gott überhaupt niemals als den Sieg in der Not des Moments gewinnen, wenn wir, anstatt uns an unsere eigenen mächtigsten Erlebnisse zu klammern, uns an das uns fremde hängen wollten. Denn damit überlassen wir uns im Grunde unserer Willkür und weigern uns, der Wahrheit zu gehorchen.

Das Gefährlichste ist für das evangelische Christentum jetzt nicht die unvermeidliche Beunruhigung durch die historische Wissenschaft, sondern daß die Kirchenleitung in der Theologie und im Pfarramt nicht den Mut findet, vor die Gemeinde mit diesem wahrhaftigen Verständnis der Religion zu treten, das die Religion einfach in ihrem eigenen Geheimnis ruhen läßt. Denn daraus folgt, daß die Ge-

meinde nicht mehr durch die Kraft der ihr geschenkten Offenbarung Gottes vor aller Gefährdung durch die Wissenschaft gesichert wird, weil sie dazu angeleitet wird, als Offenbarungen Gottes Nachrichten zu behaupten, die vor das Forum der wissenschaftlichen Kritik gehören. Sie sucht sich nun selbst zu sichern und verübt gegen die Wissenschaft, vor der sie sich fürchtet, im Kleinen dieselben Gewalttaten, die in der römischen Kirche einen Zug ins Große haben können. Aus diesen Aengsten und Verirrungen sind wir heraus, wenn unser Glaube sich immer wieder auf eine von uns selbst erlebte Tatsache zurückziehen kann, die in jedem Moment, wo wir ihrer Gewalt unterliegen, eine reine Furcht und eine reine Zuversicht in uns schafft. Warum sagt man der Gemeinde nicht, wie wir Christen einer solchen Tatsache inne werden können? Wer Ohren hat, zu hören, wird aus dem Glaubenszeugnis der Jünger die Macht des persönlichen Lebens Jesu vernehmen, die das an uns bewirkt. Von jeher haben sich Christen daran erkannt, daß sie von dem Erlebnis dieser Tatsache zu zeugen wußten. Das evangelische Kirchenregiment dagegen versucht es immer noch mit einer verzweifelten Theologie und mit den Gewaltmitteln des Staates, die ihm anvertrauten Christen daran zu hindern. Ueberall sucht es die Einsicht zu unterdrücken, daß dem Christen die biblische Ueberlieferung nur dazu von Gott gegeben sein kann, damit er sie zum Finden dessen gebrauche, worin Gott sich ihm offenbaren will. Daraus folgt der Kampf, in dem wir stehen. Wir sind außer stande der biblischen Ueberlieferung als solcher zu gehorchen. Auch müssen wir sie der historischen Forschung und Kritik überlassen und sehen die Folgen davon ein. Unsere Gegner, die jenes auch zu tun vorgeben, scheinen dann auf jeden Fall nicht zu wissen, was sie tun, wenn sie daneben daran festhalten wollen, daß man der biblischen Ueberlieferung unbedingt gehorchen müsse. Wir wollen aber die biblische Ueberlieferung so gebrauchen, wie nichts Anderes, nämlich so, daß wir durch sie vor allem das zu erfassen suchen, was uns als unser eigenes Erlebnis davon überzeugen kann, daß Gott selbst darin auf unsere Seele wirkt. Die hl. Schrift so zu gebrauchen, dazu wissen wir uns sittlich verpflichtet durch das, was sie uns gibt; und indem wir sie so gebrauchen, bleibt sie uns ein Mittel für das Höchste, daß wir nämlich Gott selbst suchen und finden. Unsere Gegner dagegen halten sich und Anderen die Forderung vor, die Lehren und Berichte, die sie in der hl. Schrift zu finden meinen, für wahr zu halten.

Diese Forderung ist sittlich nicht zu rechtfertigen. Denn der Versuch, sie zu befolgen, droht immer uns unwahrhaftig zu machen, weil wir tatsächlich nur die Vorstellungen für wahr halten, die wir aus uns selbst erzeugen. Für die innere Verbindung eines Menschen mit Gott ist aber ein solches Vornehmen deshalb bedeutungslos, weil wir Gott nur dann suchen und finden können, wenn wir wahrhaftig sein wollen. Wir erfahren an der hl. Schrift vor allem, daß uns durch ihr Zeugnis die Person Jesu die von uns selbst erlebte Tatsache wird, die den Glauben an Gott in uns schafft, ohne daß uns dabei auch nur von ferne die Vorstellung käme, daß wir uns vorher bemühen müßten, für wahr zu halten, was Andere uns gesagt haben. Unsere Gegner dagegen tun offen oder versteckt das Letztere. Eine dritte Möglichkeit, sich den Ursprung der christlichen Religion vorzustellen, hat bisher niemand zu einleuchtender Klarheit bringen können. Entweder wird sie geschaffen durch Tatsachen, die wir selbst erleben: das sind für uns die Glaubenszeugnisse von Gott ergriffener Menschen und die uns darin erscheinende wunderbare Art und Macht des persönlichen Lebens Jesu. Oder die christliche Religion wird hergestellt durch den Entschluß, das für wahr zu halten, was Andere berichtet und gelehrt haben. Der so formulierte Gegensatz muß schließlich überall das kirchliche Leben des evangelischen Christentums beherrschen. Alles Andere muß dahinter einfach deshalb zurücktreten, weil es nicht imstande ist, sich als christliche Religion deutlich auszusprechen. Das gilt sowohl von dem geschichtslosen Liberalismus, wie von den Versuchen, auf dem Wege Franks die naive Gesetzlichkeit der vom Kirchenregiment gepflegten Gemeindeorthodoxie zu durchbrechen (vgl. meine Ausführungen gegen R. Seeberg in meiner Schrift „Offenbarung und Wunder" 1908). Das macht tatsächlich nicht auf weite Kreise denselben bezwingenden Eindruck wie der klare Gegensatz zwischen der von uns vertretenen Erkenntnis, die wir nicht durch Beweise erzwingen, zu der wir aber jedem Menschen den Weg weisen können, und der von unsern Gegnern erhobenen Forderung. Unserm Grundsatz, daß nur das Grund des Glaubens für uns sein könne, was wir in eigenem Erleben als eine den Glauben schaffende Tatsache erfassen, steht in gleicher Klarheit der Grundsatz unserer Gegner gegenüber, daß man an die Heilstatsachen, nämlich an von Andern berichtete Tatsachen „glauben" müsse, um einen festen Grund für den erlösenden Glauben zu gewinnen. (Vgl. E. König, Neue Kirchliche Zeitschrift 1908 S. 628 ff.)

Wir meinen uns einer Flut des Verderbens mit der Erkenntnis entgegenzustellen, daß alle wahrhaftige Religion in der zwingenden und befreienden Macht selbsterlebter Tatsachen wurzelt. Denen aber, die wie Ihmels die Gefahr, in der sich unsere Kirche befindet, nicht zu sehen meinen, raten wir, möglichst viele „positive Theologen" und fromme Laien zu fragen, ob sie nicht auch meinten, daß man vorher an die Heilstatsachen glauben müsse, bevor sie einem zum wirklichen Heil gereichen können. Auf diese Frage wird man in der Regel die verwunderte Gegenfrage hören, wie es denn anders zugehen solle. Die Rede dagegen, daß man die Heilstatsachen selbst erleben müsse, wenn sie einem helfen sollen, werden sie alle für ebenso sinnlos halten, wie mir das von ernsten und weniger ernsten positiven Theologen reichlich bezeugt ist, von Th. Kaftan bis Grützmacher. Also an der nötigen Aufklärung über unsere Lage würde es Ihmels nicht fehlen, wenn er selbst mit jener Frage sich an viele wenden wollte. Zur Hilfe bei dieser Nachforschung darf ich aber vielleicht noch auf zwei theologische Kundgebungen der letzten Zeit verweisen.

Im „Reichsboten" vom 20. Mai d. J. wird über einen Vortrag des Greifswalder Privatdozenten Mandel („Die Stellung der modernen positiven Theologie zur Heiligen Schrift") berichtet. In wichtigen Punkten ist der Bericht wohl ungenau: ich kann wenigstens seinen Inhalt mit den am Schluß mitgeteilten Thesen des Vortragenden nicht zusammenreimen. Aber auch sonst ist manches darin kaum auf den Vortragenden selbst zurückzuführen. Dieser hat es schwerlich als eine neue und unrichtige Auffassung Kählers hingestellt, daß man die Glaubensgewißheit nicht durch die Geschichtlichkeit der Offenbarung begründen könne, „sondern nur durch den Inhalt der Offenbarung, der sich in der Erfahrung meines Herzens als wahr erweist, so daß ich allein auf religiösem Wege der Wahrheit der heiligen Schrift gewiß werden kann". Dem Vortragenden ist schwerlich unbekannt gewesen, daß Kähler darin einen der wichtigsten Gedanken Schleiermachers vertritt, um nur diesen einen Vorgänger zu nennen. Deshalb ist es nicht unmöglich, daß auch in dem Folgenden falsch referiert ist: „Gegen Kählers Auffassung läßt sich ein Doppeltes sagen. Es ist doch religiöse Tatsache, daß der Glaube der Erfahrung vorangeht und nicht umgekehrt. Und ferner: soll auf die Geschichte gar nichts gegeben werden?" Für uns hier ist es gleichgültig, wer das gesagt haben mag, ob der Vortra-

gende oder der Referent. Auf jeden Fall steht im Reichsboten als etwas Selbstverständliches der Satz, daß der Glaube der Erfahrung voraufgehe und nicht umgekehrt. Es wird dabei vorausgesetzt, daß dieser Satz im Leserkreise des Reichsboten auf Anerkennung rechnen kann. Und den Hinweis auf die Geschichte wird man in diesem Kreise natürlich auch verstehen. Die Geschichte ist für diese Christen eben das, was geglaubt werden soll.

In dem 7. Heft ihrer Flugschriften, von der „Landeskirchlichen Vereinigung der Freunde der positiven Union" 1907 herausgegeben, findet sich in einer Polemik gegen E. Haupt das Folgende: „Und der Schwerpunkt unseres Glaubens ruht doch nicht in uns, sondern in den großen Taten Gottes zu unserm Heil, und diese müssen wir doch erst erkennen, anerkennen, ehe wir sie im Glauben erfassen können." In diesen Worten sagt doch eine in der Preußischen Landeskirche recht einflußreiche Partei, die Heilstatsachen müsse man erst erkennen (notitia) und anerkennen (assensus), bevor sie Grund unseres Glaubens werden können. Davon scheinen also diese Männer, die sehr ernste Christen sein wollen, keine Ahnung zu haben, daß Grund des Glaubens nur das für einen Christen sein kann, was Glauben in ihm schafft, nicht aber das, was der natürliche Mensch anzuerkennen sich bereit finden läßt.

Ihmels wird mir wohl zugeben müssen, daß ich nicht gegen ein Gespenst kämpfe, sondern gegen eine schreckliche Wirklichkeit in unserer Kirche. Eine religiös und sittlich unhaltbare Theorie vom Glauben befestigt sich immer mehr zu einer kirchlichen Sitte, die für viel wertvoller gehalten wird, als die Triebe evangelischen Christentums, die unter ihrem Druck vergehen. Aber er könnte mich nun erst recht fragen, wie ich denn auf eine Verständigung mit meinen Gegnern hoffen könne. Darauf würde ich so antworten: Erstens meine ich bei manchen von ihnen wahrzunehmen, daß sie in dem Wust jener greuelvollen Vorstellungen doch schließlich dasselbe aussprechen wollen, woran auch mir alles liegt: der Jesus Christus, den Gott uns durch die heilige Schrift gibt, ist für uns der Erlöser, auf den wir hoffen. Zweitens sind sie alle um die Erhaltung der biblischen Ueberlieferung für die Gemeinde besorgt; das bin ich auch. Und ich fordere ebenso wie sie, daß der Gemeinde diese Ueberlieferung ohne alle Rücksicht auf die historische Kritik mitgeteilt werde als das von Gott gegebene Mittel, Jesus Christus selbst dadurch zu erfassen.

W. Herrmann.

Die neuesten Christologien im Verhältnis zum Selbstbewußtsein Jesu.

Vorträge, gehalten beim theologischen Lehrkursus der Sächsischen kirchlichen Konferenz in Dresden am 22. und 23. April 1908

von

D. **Karl Thieme**, ao. Professor in Leipzig.

1.

„Die neuesten Christologien"! Also immer wieder neue Christologien! Immer noch! Manche mögen denken an jenes Kraftwort Wernles[1]) von „uns heute . . . die wir, der Christologie satt bis zum Ueberdruß, nach Gott Verlangen tragen". Nach dem Zusammenhang dieses Worts hat dieser Ueberdruß auch einen historischen Grund: das Selbstbewußtsein Jesu, der das Verlangen nach Gott nicht aufgehalten habe durch die Forderung des Glaubens an sich selbst. In der neuesten, vor zwei Monaten erschienenen Schrift über das Selbstbewußtsein Jesu hat ihr Verfasser, der Frankianer Steinbeck[2]), meine Auffassung des Selbstbewußtseins Jesu mit der Wernles verwandt genannt. Aber jedenfalls bezweifele ich nicht, daß Jesus einen Glauben an sich selbst gefordert hat, und habe also meinerseits gar keinen Grund zum Ueberdruß an der Christologie, sondern freue mich, Ihnen die neuesten Christologien vorstellen zu dürfen.

---

1) Die Quellen des Lebens Jesu 1904, 87.

2) Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. Eine Untersuchung zur Christologie. 1908. Vgl. meine Rezension in der Theol. Litteraturzeitung 1908, Nr. 15.

„Eine Christologie", sagen wir mit Julius Kaftan[1]), „gibt es nur, wenn es dabei bleibt, daß Jesus Objekt des Glaubens ist." „Ist er aber Objekt des Glaubens, dann gehört er uns gegenüber mit Gott zusammen." Nun fahren wir aber nicht mit Kaftan fort: Gehört er uns gegenüber mit Gott zusammen, so gebrauche man die alte klare, unzweideutige Formel von der Gottheit Jesu Christi. Wir entziehen uns seinem Entweder-oder: „Entweder wir haben überhaupt keine Christologie, dem christlichen Glauben ist das Herz ausgebrochen, oder die Christologie ist auch bei uns, was sie allein sein kann: Lehre von der Gottheit Jesu Christi." Wir können den Satz, „daß der Mensch Jesus Christus Gott ist", nicht klar und unzweideutig finden und wir gebrauchen ihn vor allem deshalb nicht, weil er uns nicht gemäß zu sein scheint — dem Selbstbewußtsein Jesu.

Denn wir billigen vollständig die Methode, wie sich neueste Christologien an das Selbstbewußsein Jesu binden, wie sie dieses für die Lösung des christologischen Problems werten und verwerten. Einige gegenwärtige Wertungen des Selbstbewußtseins Jesu für die Christologie möchte ich Ihnen zunächst vorführen, aber nur kurz und einleitungsweise, ohne auf diese Frage der Methode tiefer einzugehen.

Ritschl[2]) hatte einerseits gesagt, im Unterschied vom Buddha habe Jesus im Wesentlichen diejenige Geltung seiner Person beabsichtigt, welche in seiner religiösen Gemeinde behauptet wird. Aber was die Lehre von der Gottheit Christi anbelangt, so hatte er anderseits betont, daß in den Reden Christi eine solche weder zu entdecken noch zu erwarten sei. Denn der Gedanke sei immer nur der Ausdruck der eigentümlichen Wertschätzung, die die Gemeinde ihrem Stifter widmet. „Christus selbst war nicht in der Lage, sich unter diesem Attribute zu bezeichnen."

Hören wir dagegen einen der neuesten Christologen, Schäder[3]). Ueber Jesu Gottheit könne fundamental nicht anders als durch eine geschichtliche Untersuchung entschieden wer-

1) Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XIV, 1904, 179 ff.
2) R. u. V.[3] III, 364 f. 378. 438.
3) A. später näher a. O. 1905, 479 f.

den, die sie nicht nur im Glauben seiner ersten Gemeinde nachweist, sondern weiter zu der Grunderkenntnis gelangt, daß sie den Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu gebildet hat. Denn die Gottheit Jesu hänge in der Luft, wenn nicht er, ihr Träger, dessen ganzes persönliches Leben sie gestaltet, von ihr weiß und sie bezeugt. Nur mit Untersuchung des letzten Fundaments, des Selbstbewußtseins Jesu, genüge die Christologie dem Grundsatz: es steht geschrieben. Und zwar will Schäder die Gottheit Jesu an seinem Bild in den synoptischen Evangelien erweisen. Wir werden seinen Versuch kennen lernen.

Ein andermal (1906, 590 ff.) bemerkt er zu dem Urteil Wellhausens, daß man über das Selbstbewußtsein Jesu bis zum Ueberdruß viel geredet und geschrieben habe, es könne darüber gar nicht genug geschrieben werden, über diesen Grundpunkt aller gläubigen Jesus-Erkenntnis. Und dann läßt sich der positive Theologe über die synoptischen Evangelien, woraus dieser Grundpunkt zu eruieren sei, folgendermaßen aus. Man dürfe heute nicht so tun, als komme es vorzugsweise auf die Untersuchung und Verteidigung des johanneischen Evangeliums oder des Paulinismus an. Nein, dazu wolle uns Gott durch die Kämpfe der Gegenwart bringen, daß wir, die wir Paulus erlebt haben und stets von neuem erleben müssen, nun auch den besonderen Erkenntnisreichtum der drei ersten Evangelien erleben. Jetzt stoße Gott der Gemeinde Christi unter den Wirren der Zeit die Pforten der synoptischen Evangelien auf. So begeistert betritt Schäder zu unserer Genugtuung das Arbeitsfeld des synoptischen Christusbildes, begeisterter als alle anderen positiven Theologen, die sich heutzutage auch auf das Christusbild der Synoptiker beschränken, um sich eher mit denen zu verständigen, die das Johannesevangelium als Geschichtsquelle von vornherein ausgeschieden wissen wollen.

An Schäders Wertbestimmung des Selbstbewußtseins Jesu für die Christologie reihen wir die Lütgerts[1]. Ein Bekenntnis der Gemeinde zu Jesus, welches etwas anderes wäre

1) Gottes Sohn und Gottes Geist 1905, 2; Die Anbetung Jesu, Beiträge zur Förderung christl. Theol. VIII, 1904, 4. Heft, S. 54.

als eine Aussprache des Selbstbewußtseins Jesu selbst, sei innerhalb der Christenheit ohne Recht. Diese bleibe mit ihrem Glauben an Jesu Wort und Willen gebunden. Sie dürfe das Selbstbekenntnis Jesu auch nicht überbieten wollen. Ebensowenig dürfe die praktische Verehrung der Gemeinde das Selbstbewußtsein Jesu übersteigen. Die Anbetung Jesu sei nur dann im Recht, wenn sie dem Willen Jesu entspricht.

Da Lütgert nicht zu den neuesten Christologen gehört, eilen wir zu einem solchen weiter, zu Kunze[1]). Auch nach ihm können und dürfen wir uns Christum nicht mehr sein lassen, als er uns sein will, sondern ihm nur die Ehre geben, die er für sich selbst gewollt hat. Die Gottheit Christi hänge für uns nicht von dem ab, was wir aus ihm machen, sondern von dem, was er aus sich macht, oder genauer, von dem, was er ist und sein will. Es handele sich also einerseits um einen Anspruch, den Jesus selbst erhebt, anderseits um eine Wirklichkeit an ihm, die jenen Anspruch bestätigt. Beides könne man in den Begriff der Selbstoffenbarung Christi zusammenfassen. Auf ihr ruhe der Glaube an Christi Gottheit. Indem Kunze einerseits den Anspruch Jesu auf Gottheit in seinem Selbstzeugnis, anderseits ihre erscheinende Wirklichkeit in seinem Leben aufzuzeigen versucht, schöpft er dabei zwar aus allen vier Evangelien, aber so, daß er nie aufs vierte für sich allein einen Beweis gründet. Fehlt doch nach ihm auch dem Christus der drei ersten Evangelien keineswegs die Gottesherrlichkeit.

Kunze versucht in der Selbstoffenbarung des irdischen Christus seine Gottheit aufzuzeigen. Seeberg[2]) wertet in eigentümlicher Weise die Offenbarung des auferstandenen Herrn. Von Christus selbst, durch das Evangelium quadraginta dierum, ist den Aposteln der Glaube an seine Gottheit geworden. Vierzig Tage über sei der Auferstandene den Jüngern erschienen, sich offenbarend, Gedanken erzeugend. Er hat sie über seine Person und ihre Bedeutung belehrt, auch die triadische Formel Vater,

1) A. später näher a. O. 1904, 17. 21. 49.

2) Dogmengeschichte[2] I, 1908, § 6, 9; S. 56 u.; Die Grundwahrheiten der christlichen Religion[4] 1906, 54/5.

Sohn und Geist angeregt. Uebrigens habe auch schon das irdische Selbstbewußtsein Jesu über seine messianische Bedeutung hinausgegriffen. Es ist selbstverständlich, daß Seebergs Hochschätzung der Gedankenoffenbarung des Auferstandenen eine Bindung der Christologie an sie involviert. Aber diese Bindung ist bei ihm methodisch viel komplizierter als bei Schäder und Kunze, worauf wir nicht eingehen. Wir schreiten vielmehr nach dieser kurzen Einleitung dazu fort, zuerst die dem Dogma nächststehenden Christologien Kunzes und Schäders vorzuführen.

2.

Kunze will mit seiner Schrift über „Die ewige Gottheit Jesu Christi" [1]) bezeugen, daß man sich auf konfessioneller Seite nicht gegen Weiterbildung des Dogmas sperre, wenn nur sein religiöser Gehalt bewahrt bleibe (S. III). Was versteht er nun unter der „ewigen Gottheit Jesu Christi"? Vielfach, wo in der neueren Theologie von Christi Gottheit die Rede sei, werde in Wahrheit nicht eine ihm eigene Gottheit, sondern die hinter ihm stehende Gottheit seines Vaters gemeint. Wenn aber Christus nur ein menschliches Subjekt und das göttliche Subjekt in ihm nur der Vater sei, so könne von einer wirklichen Gottheit Christi nicht geredet werden. Bei ihr handle es sich vielmehr nur um eine solche, die Jesu Christo persönlich zukomme, um Gottheit, die ihm nicht bloß im Unterschiede von uns, sondern auch in seinem persönlichen Unterschiede von Gott seinem Vater eigen sei (S. 10). Jesus Christus ist nach Kunze das eigentümliche Subjekt, das Ich des Sohnes Gottes, dem in seiner persönlichen Selbständigkeit, in seinem persönlichen Unterschiede von dem göttlichen Ich des Vaters Gottheit eigen ist (S. 67/8. 42 m.). Und zwar „ewige Gottheit", worunter Kunze Ueberzeitlichkeit und auch das Schöpferverhältnis zur Welt versteht. Ein überzeitliches Sein schreibe sich Jesus in den sogenannten Präexistenzaussagen bei Johannes selbst zu; sein Schöpferverhältnis zur

1) 1904, 86 Seiten. Im Vorwort verweist er auch auf seinen Vortrag: Die Herrlichkeit Jesu Christi nach den drei ersten Evangelien 1901. Wir werden diesen einigemale herbeiziehen.

Welt sage er selbst zwar nirgends ausdrücklich aus, aber doch müsse man auf Grund seines Selbstzeugnisses den apostolischen Glaubensgedanken stets neu bilden, daß Jesus Christus selbst mit Schöpfer der Welt sei, wie er selbst ihr Erlöser und Versöhner ist (S. 14. 8. 36. 37[1]. 14).

Der Sohn Gottes der Kunzeschen Christologie soll offenbar Gott der Sohn des kirchlichen Trinitätsdogmas sein. Die Koordination des Sohnes mit dem Vater ist festgehalten (S. 38 bis 40); Kunze betont auch (S. 41) das „Gott ist einer", den Monotheismus, aber wie er ihn festzuhalten vermag, kann ich nicht einsehen. Denn anderseits betont er die Ichheit, die persönliche Aktivität (S. 33 u.) des präexistenten Gottessohnes stärker, als wie es zum abendländischen Trinitätsdogma mit seinem Personbegriff stimmt. Ehe ich hierauf weiter eingehe, möchte ich dazu Stellung nehmen, wie Kunze den Begriff der ewigen Gottheit Jesu Christi gefaßt wissen will. Ich bin ganz seiner Ansicht, daß man diesen Begriff nur verwenden sollte, wenn man Jesus Christus für Gott den Sohn, für die zweite sogenannte Person im dreieinigen Gott hält, die also selbst mit Schöpfer der Welt ist. Gegen diese Begriffsschärfe könnte man Zweierlei aus dem Neuen Testament aufbieten wollen: erstens, daß es ohne koordinatianische Trinitätslehre Christus Gott nennt, zweitens, daß darin überhaupt „der Name Gott durchaus nicht nur da verwendet wird, wo eine Distanz wie zwischen Schöpfer und Geschöpf vorausgesetzt wird"[1]). Aber zu einer flüssigeren Bedeutung des Gottesnamens sollte man nicht wieder zurückkehren, sondern den strengsten Begriff der Gottheit rein halten, der sich herausgebildet hat. Und wenn das Neue Testament für Christus den Namen Gott verwendet, schließt er doch wohl das Schöpferverhältnis zur Welt ein. Es ist keine klare und eindeutige Rede mehr, wenn man von Christi Gottheit redet, ohne ihm selbst eigene, volle und ganze Gottheit zu meinen. Man kann auch nicht mehr zu naivem Modalismus zurückkehren, der von Christus redet, als ob er Gott der Vater selber wäre, und

1) Titius, gegen Kunze 1 Kor. 8, 5; 2 Kor. 4, 4; Joh. 10, 34 f. anführend, Theol. Rundschau VIII, 1905, 365.

man sollte auch nicht von einem Kenner und Vertreter des Trinitätsdogmas, wie es Luther war, behaupten, daß „sich bei ihm gelegentlich der naive Modalismus wieder zeige“[1]). Wenn Luther dichtet und lehrt, Jesus Christus sei der Herr Zebaoth und sei kein andrer Gott, so denkt er bei dem Herrn Zebaoth an den dreieinigen Gott, der nicht nur Vater, sondern auch Sohn und heiliger Geist ist und nur seiner Sohnschaft nach Mensch ward und Jesus Christ heißt.

Seiner Sohnschaft nach! Die zweite sogenannte Person im dreieinigen Gott ist die in ihm selbstbestehende unterschiedliche Beziehung der Sohnschaft — nicht mehr! Bekanntlich[2]) stimmt mit diesem Personbegriff des Trinitätsdogmas nicht das christologische Dogma von der Persönlichkeit des Gottmenschen. Denn diese, die ja eine volle Persönlichkeit im gewöhnlichen Wortsinn ist, soll ja nicht etwa von der vielmehr unpersönlichen menschlichen Natur herstammen, sondern von der ewigen göttlichen Natur, von Gott dem Sohne, der die menschliche Natur in unitatem suae personae assumsit. Dies „persona“ im christologischen Dogma meint volle Persönlichkeit im gewöhnlichen Wortsinne, also mehr, als was die Person Gottes des Sohnes laut des Trinitätsdogmas ist.

Kunze operiert mit dem christologischen Persönlichkeitsbegriff schon in seiner Lehre von dem ewigen Verhältnisse, in dem Christus als der Sohn durch den heiligen Geist zum Vater steht. Denn er betont die Ichheit, die persönliche Aktivität, die Willenstat des Präexistenten bei seiner Menschwerdung. Bestimmt er doch diese dahin, daß der Sohn sein ewiges Verhältnis zu Gott seinem Vater zur Grundlage eines innerweltlichen Menschenlebens macht. Das Menschsein des Gottessohnes sei eine selbstgesetzte Tat seiner göttlichen Macht und heiligen Liebe; sein Kommen im Fleische sei sein göttlicher Wille, natürlich keine eigenmächtige Tat, sondern als Tat des Sohnes in Einheit mit dem Willen des Vaters vollzogen (S. 71. 69. 67 f.). Bekanntlich kann sich

---

1) Loofs, RE³ Bd. IV, S. 27, 23 ff.; Dogmengeschichte⁴ S. 724.

2) Vgl. etwa Schleiermacher, Der christl. Glaube § 96, 1 Ende; RE² Bd. XVI, S. 41 f.

auf Paulus berufen, wer den Präexistenten als wollendes, handelndes Ich neben Gott seinen Vater stellt.

Da nach Kunze das Ich, die volle Persönlichkeit des ewigen Gottessohnes den Gottmenschen hervorbringt, ist sie es natürlich auch, die die Persönlichkeit des Gottmenschen bildet. Wer dies lehrt, scheint die Menschheit des Gottmenschen ohne eigene Persönlichkeit denken zu müssen, um im Gottmenschen nicht eine Doppelpersönlichkeit annehmen zu müssen. Ich finde Kunzes Aussagen hierüber nicht deutlich. Einerseits will er über die Menschheit des Erlösers nicht gelehrt wissen, daß er eine menschliche Natur, aber ohne menschliche Hypostase gehabt habe, sondern vielmehr, daß er sowohl die uns wesensgleiche menschliche Natur habe, als auch menschliche Person sei. So vollziehe sich gerade auch sein Verhältnis zu Gott durchweg in den Formen, die menschlicher Persönlichkeit entsprechen, nämlich in Glaube, Gebet und willentlichem Gehorsam. Anderseits kommt es doch wieder auf Enhypostasie der menschlichen Natur in der Persönlichkeit des Gottessohnes hinaus, wenn Kunze inbezug auf das Gehorchen des Gottmenschen sagt, das Ich des Sohnes Gottes verneine *seinen* menschlichen Willen, der ihm aus Fleisch und Blut kommt und insofern auch *sein* wird (S. 65 f. 33. 68 o.). Als Wille eines menschlichen Ich, einer selbstbewußten menschlichen Persönlichkeit ist der menschliche Wille hiernach nicht gedacht, sondern eben als Wille des göttlichen Ich, das infolge seines Menschseins auch einen menschlichen Willen zu eigen hat. Ihn verneint es mit seinem göttlichen Willen. Kunzes Christologie statuiert in Christus zwar nicht eine Doppelpersönlichkeit, aber einen göttlichen und einen menschlichen Willen seines göttlichen Ichs.

Ihre eigentliche Formel für die Vereinigung und Durchdringung der Gottheit und Menschheit in Christus ist, daß er seine Gottheit in der Form eines Menschenlebens darstelle. Daher liege seine Menschheit nicht äußerlich und beziehungslos neben seiner Gottheit, sondern diese erscheine durchweg menschlich vermittelt, jene durchweg als das Gefäß für diesen unendlichen Inhalt: alles Menschliche göttlich, aber auch alles Göttliche mensch-

lich (S. 64. 66 f.).

Doch sehen wir nun zu, wie Kunze seine Theorie vom Gottmenschen, von der sich in menschlicher Form darstellenden ewigen Gottheit Jesu Christi an seinem evangelischen Lebensbild im Einzelnen durchführt.

Schon bei der Behandlung des Selbstzeugnisses Jesu von seiner Gottessohnschaft wird, damit seine wahre Menschheit in Kraft bleibe, betont, in seinem ganzen Selbstzeugnis gehöre zu seiner Gottessohnschaft durchaus die menschliche Form und jene wolle so begriffen sein, wie sie bei dieser möglich ist (S. 33). Aber wir unterlassen es, hiernach Kunzes Vorführung des Sohnesbewußtseins des Menschen Jesus zu prüfen, in dem dieser doch für sich ewige Gottheit in Anspruch nehmen soll. Diesem Anspruch, so wird dann (S. 49) fortgefahren, müsse eine Wirklichkeit zur Seite gehen, die ihn bestätigt, d. h. man müsse auch an dem Wirken des Menschen Jesus seine ewige Gottheit aufzeigen. In dieser Hinsicht findet Kunze die altorthodoxe Dogmatik durchaus unbefriedigend. Nach ihr habe der Gottmensch während seines Erdenlebens die Gottheit im allgemeinen nicht, außer als ruhende Potenz. Die neuere konfessionelle Theologie habe diesen Mangel nur noch fühlbarer gemacht, indem sie einen Christus lehre, dem nur eine sehr reduzierte Gottheit eignet. Statt dessen möchte Kunze das vor allem von Ritschl vertretene echte Glaubensinteresse befriedigen, daß die Gottheit Christi an solchem nachgewiesen werde, was an dem irdischen Jesus wirklich und wirksam hervortritt. Dieser Nachweis der wesentlichen (von Ritschl nicht erreichten) Gottheit am irdischen Jesus gelinge recht wohl, wenn man nur den Fehler der älteren Konstruktion vermeide, daß man mit einem ohne Jesus Christus gewonnenen, unabhängig von ihm feststehenden Gottesbegriffe ihn, seine Gottheit, mißt, statt von ihm abzunehmen, was Gott ist. Man dürfe Gott nicht nur in der absoluten Macht sehen, so daß, wo die nicht hervortritt, da Gott nicht wäre. Wohl gehöre dies Merkmal mit zum Gottesbegriff, aber es fülle ihn nicht aus (S. 49 bis 51).

Demgemäß geht Kunze daran, uns im Leben Jesu seine

gottheitliche Liebe und Heiligkeit, aber auch seine Allmacht, Allwissenheit, Weltregierung aufzuzeigen. Man müsse nur schon in der Anwendung auf Gott die Allmacht richtig bestimmen und für die Anwendung des Begriffes auf Jesus festhalten, daß dadurch sein Menschsein nicht aufgehoben werden darf. Gottes Allmacht bedeute, daß er alles kann, was er will, und daß er alles uneingeschränkt in seiner Gewalt hat und nie aus dieser Machtstellung verdrängt wird. Solche Allmacht nehme man aber auch an dem Jesus der Evangelien wahr, wenn man seine Wundertätigkeit nicht beiseite lasse (S. 51 f.). Diese beschreibt Kunze hier so überschwänglich, daß dann seine Aussagen über die menschliche Form der Wundertätigkeit des Sohnes Gottes etwas überraschend wirken. Dieser habe nämlich als Mensch seine Allmacht in der Form des Gebets besessen. Dem Sohne versage der Vater keine Bitte, sondern stelle ihm alle seine Macht zur Verfügung. Aber des Sohnes Macht über des Vaters Macht sei nicht so zu denken, daß dieser ihm nur eben für jeden Einzelfall und immer erst auf besondere Bitte hin seine Macht verleihe, sondern der Sohn bewähre dabei sozusagen eine Generalvollmacht, die der Vater ihm für seinen Beruf gegeben (S. 77. 31; „Die Herrlichkeit" usw. S. 27 f.).

Kunze reduziert also die Allmacht des irdischen Jesus auf sein in Kraft seiner ewigen Gottessohnschaft geschehendes, aber durch Gebet vermitteltes Handeln in der Macht des Vaters. Das ist doch eben auch nur eine sehr reduzierte göttliche Allmacht. Als Mensch gilt Jesus nicht mehr als der eigentliche Eigentümer der Wundermacht, sondern diese ist des Vaters. Zu eigen geblieben ist ihm als dem ewigen Gottessohne nur die freilich menschlich vermittelte Macht über des Vaters Wundermacht, das Vermögen, bevollmächtigt zu werden zum Handeln in der Macht des Vaters. Da Kunze keine Gottheit ohne das Schöpferverhältnis zur Welt anerkennt, muß er gottheitliche Allmacht als absolute Schöpfermacht über die Welt fassen. Von dieser aber würde er wohl nicht behaupten, daß sie Jesus persönlich zu eigen geblieben, um nicht sein Menschsein aufzuheben. So ist es wirklich nur eine sehr reduzierte göttliche „Allmacht",

die nach Kunzes Christologie Jesus eignet, und ich kann nicht finden, daß durch sie die ältere Dogmatik überboten ist, die die Allmacht richtig so bestimmte, daß sie sie dem Menschen Jesus ohne weiteres absprach.

Nun macht aber Kunze dann doch einen Versuch, Jesum Christum als der Welt mächtigen Gott aufzuzeigen. Gerade auch in seinem Leiden sei ihm die Weltregierung zuzuschreiben, weil er durch es die Welt nach seinem Willen und zu seinem Ziele gelenkt habe. Nicht der den Lazarus auferweckende, sondern der am Kreuze sterbende Christus sei es, der die Welt im höchsten Sinne des Wortes erhält und regiert. Verkehrt, ja geradezu widerchristlich sei die Ansicht der alten lutherischen Christologen, daß das Leiden Christi und die Weltregierung ohne Beziehung aufeinander seien, ja im Grunde einander ausschlössen (S. 59).

Ich kann in diesem Versuch, Jesu Passion zur Weltregierung umzuwerten, nur schlimme Quidproquos sehen und möchte ihnen gegenüber dringend um Reinhaltung der Begriffe flehen[1]. Kunze hätte unter Jesu Weltmächtigkeit nichts anderes verstehen dürfen als seine Gebetsmacht über des Vaters weltregierende Allmacht. Durch Verzicht auf diese Weltmächtigkeit, z. B. aufs Gebet um Legionen Engel, machte er selbst sich ohnmächtig gegen seine Feinde. Obwohl er gerade dadurch, daß er sich von ihnen töten ließ, seinen Liebeszweck verwirklichte, kann man doch die durch seinen Machtverzicht möglichen Widerfahrnisse nicht als Ausübungen seiner weltregierenden Macht begreifen. Wer erlaubt sich denn z. B., die Buße des Siegers von Kanossa einen königlichen Herrschaftsakt zu nennen? Die alten lutherischen Christologen haben dogmatisch ganz richtig die Weltregierung so gedacht, so „metaphysisch", daß sie nicht von der Weltregierung des am Kreuze sterbenden Christus schwärmen konnten. Kunze hätte nur noch das Kommen Jesu Christi in leidensfähiger Menschheit, das er „eine selbstgesetzte Tat seiner göttlichen Macht und heiligen Liebe" (S. 67) nennt, zu seiner Weltregierung rechnen dürfen.

---

1) Vgl. mein Buch, Die christl. Demut I, 1906, 190 f.

Wenn der, dem die absolute Macht zu Gebote steht, durch bewußten und gewollten Verzicht auf sie (vgl. S. 57 m.) seine leidensfähige Menschheit selbst setzt, so kann man sagen, er übe damit gottheitliche, weltbeherrschende Macht aus. Meint nun wohl Kunze, daß Jesu Menschsein nicht nur auf einmaliger, sondern auf fortgesetzter, stetiger Selbstsetzung beruhe? Dann könnte er von Jesu kontinuierlicher Weltregierung wenigstens inbezug auf seine leidensfähige Menschheit reden. Aber ich fände diese Meinung doketisch und möchte noch betonen, daß man Zweierlei im Leben Jesu jedenfalls nicht „Weltregierung" nennen darf, weder seine Selbstsetzung seiner Passion durch Verzicht auf seine Gebetsmacht über den Weltregenten, noch seine Selbstsetzung seiner Passion durch ihre absichtliche Herbeiführung mittelst des Zugs nach Jerusalem usw. (vgl. S. 58). Wenn Kunze sagen wollte, Jesu derartige Herbeiführung seines Todes sei die menschliche Form seiner gottheitlichen Weltregierung, so wäre das das schlimmste Quidproquo und eine unerträgliche Umwertung des Mittels (Todfeinden sich ausliefern) um des gottheitlichen Zweckes (der Welterlösung) willen.

Mit seiner Formel von der sich in menschlicher Form darstellenden Gottheit Christi operiert Kunze wieder bei der Allwissenheit, die die Kenotiker irrtümlicherweise dem Menschen Jesus abgesprochen hätten (S. 53—57). Sie hätten als schlechthin entscheidend immer das Wort Jesu angeführt, nach dem er den Tag des Weltendes nicht zu wissen erklärt hat. Kunze sagt, er möchte diesem Herrnworte eine tiefere Würdigung wünschen. Er hatte es schon in anderem Zusammenhange „schlechterdings unerfindbar" genannt und daraus entnommen, daß Jesus sich auch über die Engel hinweg in die unmittelbarste Nähe Gottes stelle (S. 26 f.). Ich finde es nun einfach nicht in der Ordnung, daß Kunze die Textkritik eines Herrnworts nirgends berücksichtigt, das ihm soviel bedeutet und dem er eine neue, tiefere Würdigung zu teil werden läßt. Es ist überhaupt unbegreiflich, wie viele Theologen über das Selbstbewußtsein Jesu drauflosschreiben, ohne sich um Quellen- und Textkritik, um Echtheit und Wortlaut von Herrnworten zu kümmern, aus denen sie die größten

Schlüsse ziehen. Was jene Erklärung Jesu anbelangt, vom Tag oder der Stunde des Weltendes habe „niemand ein Wissen, auch die Engel im Himmel nicht, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater", so gelten die Worte „auch nicht der Sohn" aus Gründen äußerer und innerer Textkritik nicht nur Merx, sondern auch einem Dalman als unechter Zusatz, wozu jedermann irgendwie Stellung nehmen muß, der mehr oder weniger aus diesen Worten entnimmt. Ganz sicher bleibt nur Jesu Bekenntnis seines Nichtwissens, das ja schon in den Anfangsworten „hat niemand ein Wissen" liegt und das man wirklich „schlechterdings unerfindbar" nennen kann[1]).

Kunze entnimmt (S. 56) dem eventuellen Zusatz „auch nicht der Sohn", daß Jesus das Bewußtsein hatte, ihm habe der Vater sonst nichts von dem, was er weiß, vorenthalten, sondern er wisse alles, was der Vater weiß, mit einer Ausnahme, eben der hier genannten. Daß der Sohn diese eine Ausnahme seines Allwissens bestimmt wisse, müsse man würdigen. Kunze würdigt es sehr sophistisch[2]), ohne doch irgendwie beweisen zu können, daß Jesus hier die eine Ausnahme seines Allwissens angebe. Gerade diese eine Wissensgrenze soll seiner Allwissenheit um der menschlichen Form des göttlichen Bewußtseins willen notwendig gewesen sein. Man könne „den Satz festhalten, daß Jesus in der Form menschlichen Bewußtseins gottheitliche Allwissenheit besessen" habe. Wie die gottheitliche Allmacht Jesu durch seine Gebetsgemeinschaft mit dem Vater menschlich vermittelt gedacht wurde, so heißt seine Allwissenheit „natürlich auch durch seine Gemeinschaft mit dem Vater vermittelt", und es heißt von ihr, daß bis auf den Zeitpunkt des Weltendes sonst der Vater nichts von dem, was er weiß, dem Sohne „vorenthalte".

1) Vgl. Die christl. Demut S. 132.

2) Besser begreife ich es, wenn er („Die Herrlichkeit" usw. S. 29) Jesu Wissen rühmt, daß auch die Engel den Tag des Weltendes nicht wissen. Eine Aussage Jesu über die Engel hat man ernster zu nehmen als z. B. 1. Petr. 1, 12 Ende. Jesus selbst wird es nicht gering geschätzt haben, daß ihm ein so sicheres Wissen über ein Nichtwissen der Engel gegeben war, daß er dieses bestimmt behaupten konnte.

Das klingt doch so, daß man fragen muß, ob der Sohn als Mensch gottheitliche Allwissenheit eigentlich selbst zu eigen behalten haben soll, oder nur für alles zu seinem Erlöserwirken gehörige Wissen „auf des Vaters Beistand“ habe rechnen können (vgl. S. 77 o.). Auch wenn Kunze eine Generalübergabe des zum Erlöserwirken gehörigen Allwissens seitens des Vaters an den Sohn annehmen sollte, müßte man von derartigem „Allwissen“ sagen, daß es jedenfalls eine sehr reduzierte gottheitliche Allwissenheit sei. Auf die meisten wird Kunzes Idee von Jesu gottheitlicher, in der Form menschlichen Bewußtseins erscheinenden Allwissenheit genau so wirken wie „hölzernes Eisen“.

Auch wir finden, daß sein Versuch, am Menschen Jesus gottheitliche Allmacht, Allwissenheit, Weltregierung aufzuzeigen, an einem künstlichen Zurechtbiegen der Begriffe leidet, das ihr Zusammenpassen doch nicht erreicht. Er hat sich eine allzuschwere Aufgabe gestellt. Zunächst will er, was wir nur billigen konnten, den Begriff der ewigen Gottheit so rein halten, daß er ihn ohne das Schöpferverhältnis zur Welt nicht gelten läßt. Dann will er Jesus nicht etwa „als eine Theophanie, als eine geisterhafte Gotteserscheinung“ (Herrlichkeit S. 26) mißdeutet wissen, sondern seiner vollen Menschheit gerecht werden. Allzu einseitig möchte er diese freilich nicht in Betracht ziehen und nicht mit von Hofmann sagen, daß Christus aus einem Gott ein Mensch geworden sei (S. 77[1]. 50[2]). Gott könne einer nicht vorübergehend nicht sein (S. 22 m.). Aber Christus habe Gott doch nur so sein können, wie es sich damit vertrug, daß er es als ein Mensch war, als ein glaubender, betender Mensch. Sein Glauben und Beten wird also in Betracht gezogen. Vertrug sich denn aber mit dem Menschsein das Gottsein in jenem Sinne, daß er noch mit Schöpfer war? Gilt bei Kunze auch der Satz: Schöpfer kann einer nicht vorübergehend nicht sein? Wir hatten den Eindruck, daß dem Christus auch dieser Christologie nur eine sehr reduzierte Gottheit eignet, eine für ihn als Menschen extra zurechtgemachte. Wenn wir recht sehen, wird schließlich jene verdienstliche metaphysische (S. 8 m.) Reinhaltung des Gottesbegriffs preisgegeben, um die coincidentia oppositorum im Gott-

menschen zu erzwingen. Denn mit der Schwärmerei für die Welterhaltung und -regierung des sterbenden Christus ist man wirklich nicht bei dem φέρων τὰ πάντα des Hebräerbriefs (1, 3) oder bei Vater Luthers „Er ist ein Kindlein worden klein, Der alle Ding erhält allein“ [1]). Jene coincidentia im Gottmenschen: „alles Menschliche göttlich, aber auch alles Göttliche menschlich“, z. B.: „in der Form menschlichen Bewußtseins gottheitliche Allwissenheit“ — das kennen wir von Frank her: „Umsetzung seines ewigen Sohnesbewußtseins in die Form zeitlich werdenden, endlichen Menschenbewußtseins“ usw.: Sätze, die doch nichts als Nein und Ja in einem Atem sind (Kaftan)!

3.

Schäder lehrt seine Christologie besonders in der Schrift: „Die Christologie der Bekenntnisse und die moderne Theologie“ [2]). Wie Kunze rechnet er schon in der gottheitlichen Präexistenz Jesu mit dessen Ichheit und Persönlichkeit im vollen Sinne des christologischen Dogmas. Sie hebe die Einheit Gottes dann nicht auf, wenn man sich dies ewige Ich als schlechterdings zu Gott gehörig denke, nicht irgendwie abgetrennt und für sich neben ihm stehend, sondern ganz zu ihm gehörig als — Sohn. Der Gedanke der ewigen Zeugung des Sohnes ermögliche es, die Einheit Gottes und die ewige Gottheit Jesu zusammen festzuhalten: ewig, stetig gehe ein zu Gottes Wesen gehöriges persönliches Gebilde, ein denkendes, seiner selbst bewußtes und wollendes Ich aus Gott hervor. Es ist Gott. Aber nur durch den Vater

1) Vgl. S. 9. Für jene Schwärmerei wird S. 59 Luther zitiert: Christus, gestorben und am allerschwächsten worden, habe als Allerstärkster die Welt und ihren Fürsten verdammt. Aber daneben erhielt er — so lehrt Luther — die Welt und ihren Fürsten im Sein, sofern er Gott der Sohn war.

2) 1905, Beiträge zur Förderung christl. Theol. IX, 469—536. Herbeizuziehen sind auch seine folgenden Veröffentlichungen: Das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus, Beiträge X, 1906, 577—634; Die Einzigartigkeit Jesu und sein Ziel, in: Jesus Christus für unsere Zeit 1907, 163—210; Wer war Jesus? in: Was ist das Christentum? 1907, 90—118.

und immer mit seiner Existenz an den Vater gebunden ist es Gott. Insofern bilde es mit dem Vater den einen Gott. Koordinatianische Züge wie bei Kunze fehlen bei Schäder. Daß auch dieser den Monotheismus nicht wirklich festzuhalten vermag, scheint mir klar. Gott wäre nicht einer, wenn in ihm zwei Iche beständen, ob auch das eine vom andern bekommt, was es ist und hat (S. 525—527. 500 o.).

Doch hören wir Schäder über die Art der Menschwerdung! Gott der Vater habe das ewige Ich, das er stetig zeugt, als wirklichen Menschen aus sich hervorgehen und so in die Geschichte eintreten lassen. Das sei eine Allmachtstat seines Versöhnungswillens. So will es auch der Sohn. Aber Schäder betont nicht wie Kunze, daß des Gottessohnes Menschsein seine allmächtige Eigentat sei. Die Menschwerdung sei Gottes Tat an seinem Sohne. Es handle sich um eine allmächtige Umsetzung seiner Seinsweise durch Gott. Hätte der Sohn nicht ewig seine Existenz durch den Vater, dann wäre diese Umsetzung, diese Veränderung derselben durch den Vater nicht möglich. Aber so, wo er Sohn ist, kann der Vater den, der sonst als gottheitliches Ich aus ihm hervorgeht, als Menschen hervorgehen lassen. Gottes ewiger Sohn wurde durch Gottes Allmachtstat ein ohnmächtiges, auf Persönlichkeit angelegtes, entwicklungsfähiges Kind. Aber dies schwache Menschenkind in der Krippe ist Gottes Sohn. Er hört nicht auf zu sein, was er ewig ist. Er *wird* es nur in *anderer* Weise. Nichts Ewiges kann aufhören. Wird es etwas Zeitliches, wie hier, dann verändert es sich, mehr nicht. Weil dieses Menschenkind Jesus Gottes ewiger Sohn ist, so steht es in wesenhafter Verbindung mit Gott. Diese besteht darin, daß Gott die innere Entwicklung dieses Kindes, die Entwicklung seiner Persönlichkeit bildet, gestaltet, so daß sie eine gottmenschliche Persönlichkeit wird. Das Kind, das Gottmensch ist, wird vom Vater voll zur gottmenschlichen Persönlichkeit ausgestaltet (S. 530—532).

Wir halten hier ein wenig inne, um es vor allem zu rühmen, daß Schäder besser als Kunze loskommt von der Anhypostasie des Menschen im Gottmenschen. Erst ein gottheitliches Ich, dann

eine dieses ablösende gottmenschliche Persönlichkeit, die ihr Ich vom Menschen her hat. Kunze zieht Jesum einseitiger denn Schäder als Gott in Betracht, er will ja nichts von der Hofmannschen Rede wissen, daß Christus aus einem Gott ein Mensch geworden sei. Nach Schäder aber erfährt das gottheitliche Ich durch die Menschwerdung einen Abbruch seiner Seinsweise, um fortab als ein Mensch aus Gott hervorzugehen. Es wird ein echter, ganzer Mensch, dem auch nicht das geringste Menschliche fehlt, am wenigsten die Persönlichkeit, in der Kraft und Schönheit des Menschen besteht. An Stelle der unhaltbaren Zweinaturenlehre will Schäder den Gedanken des Seins Gottes in Jesus setzen, um den Gottmenschen zu begreifen (S. 520 ff.).

Also das Menschenkind Jesus stand in wesenhafter Verbindung mit Gott, in der, daß Gott ganz zu ihm gehörte und er ganz zu Gott. Gott war in ihm. Bei uns Menschen bildet sich die bewußte, wollende Persönlichkeit aus unsrer angeborenen Art und den Eindrücken der Umwelt. Bei Jesus kam beherrschend, durchschlagend noch ein Drittes hinzu: der Vater in ihm. Und deshalb kam hier eine ganz einzigartige Persönlichkeit zu stande, eine gottmenschliche. Zunächst: in diesem Kinde bildete sich allmählich das deutliche Bewußtsein, in ganz einziger Weise zu Gott zu gehören, und damit der Wille der Liebe zu diesem Gott, wie ihn kein Mensch hatte. Der fertige Mann Jesus wußte, Gott gehöre ihm ganz, restlos, mit aller seiner Macht und seiner Liebe. Ja, Gottes ganze Macht gehörte ihm. Der Vater in ihm gab sie ihm. Mit diesem Machtbewußtsein, das er dem Sein Gottes in ihm verdankt, mit diesem gottmenschlichen Selbstbewußtsein tritt der Herr nun in Aktion bis zum Tode. In sich ist er ohnmächtiger Mensch. Er ist in sich weder allwissend, noch allgegenwärtig, noch allmächtig. Aber er ist der ewige Sohn. Deshalb gehört Gott zu ihm. Gott ist in ihm. Dieser Gott stellt ihm seine Macht zur Verfügung. Danach handelt Jesus. Und jedesmal, wenn er z. B. in Gottes Macht Wunder tut, hat er die sichtbare Bestätigung, daß ihm diese Macht gehört (S. 533—535).

Diese Schädersche Erklärung des Gottmenschen mit dem Ge-

danken des Seins Gottes in Jesus könnte vielleicht mißverstanden werden. Man könnte meinen, der Gottmensch werde nur konstruiert aus dem in sich nichtgöttlichen Ich des Menschen Jesus und aus dem Ich Gottes des Vaters, das in jenem ist. Dann würde das „Gott" in „Gottmensch" nur auf den mit dem menschlichen Ich in einzigartiger Verbindung stehenden Gott den Vater gehen und Schäder stände als Monarchianer da (vgl. S. 472). Nein, das Ich Jesu ist der Gottmensch als die Fortsetzung des ewigen, gottheitlichen Ichs des Sohnes Gottes. Die gottheitliche Vergangenheit, die ewige Gottessohnschaft gilt als Voraussetzung dafür, daß das Menschenkind Jesus in wesenhafter Verbindung mit Gott stand und durch dessen Sein in ihm voll zur gottmenschlichen Persönlichkeit ausgestaltet wurde.

Aus der ewigen Gottessohnschaft Jesu erklärt Schäders Christologie mehrerlei am Gottmenschen. Wir hörten, weil der in sich ohnmächtige Mensch der ewige Sohn sei, deshalb gehöre ihm Gottes ganze Macht. Gott muß zwar seine Macht dem in sich ohnmächtigen Menschen erst zur Verfügung stellen, übergeben, verleihen, aber damit wird ihm nur verliehen, was ihm gehört, was dem Wesensverhältnis entspricht, in dem er zu Gott steht. Er ist Sohn, und er wird demgemäß als Sohn behandelt, d. h. mit der Macht Gottes ausgestattet. Es entspricht seinem Wesen, an der Macht Gottes Teil zu bekommen. Also daß der in sich ohnmächtige Mensch Jesus in Gottes Macht als Herr und König der Welt gewaltet habe, soll in seiner ewigen Gottessohnschaft begründet sein (S. 535. 493 und bis 499).

Weiter findet Schäder in der Gottessohnschaft die Erklärung dafür, daß der Gottmensch Gebet, Demut und Gehorsam Gott gegenüber übt. Das vertrage sich mit der Gottheit Jesu, weil diese den Charakter der Gottessohnschaft an sich trage, d. h. Gabe des Vaters an ihn sei. Daß Jesus als der Sohn Gottes Gott ist, bedeutet, daß er mit dem, was er ist und hat, absolut an Gott hängt: er kann allein nicht gehen, nicht einen Schritt. Wenn er z. B. Wunder tut, dann sieht er bittend und wartend zum Vater auf, denn seine Wundermacht kommt ihm von Gott. Aber dieses absolute Hängen an Gott soll nach Schäder nicht

Aeußerung des Menschen in Jesus sein, nein, alles in Jesus sei gottmenschlich, auch sein Beten, es schließe sein Gottsein nicht aus, er bete, weil er der gottheitliche Sohn Gottes sei (Wer war Jesus? 113—115).

Dieses Zusammendenken von Gottheit und Beten ist höchst bemerkenswert. Schäder muß natürlich so konsequent sein, auch die Gottheit des präexistenten Gottessohnes mit Beten und absolutem Hängen an Gott vereinbar zu denken. Denn dieses soll ja nicht eine Aeußerung der menschlichen Seinsweise sein, zu der der Vater seinen Sohn umgesetzt hat. Also muß es aus dessen gottheitlicher Vergangenheit hergeleitet werden. So kommt der gottheitliche Sohn Gottes als ein Ich zu stehen, das ewig dem Ich des Vaters gegenüber Gebet, Demut und Gehorsam übt. Das ist eine so starke Subordination, daß man an die z. B. bei Kahnis erinnert wird, der den Sohn nur in des Wortes zweitem Sinne Gott sein läßt. Bei Schäder hatte gerade die Idee der Sohnschaft, der ewigen Zeugung des gottheitlichen Ichs Jesu die Einheit der zwei Iche retten sollen, den Monotheismus. Wo er aus dem Metahistorischen ins Geschichtliche, Psychologische kommt, geht die Einheit Gottes vollends in die Brüche. Kann von einem Ich, das sich vor dem Vater demütigt, behauptet werden, es bilde mit ihm den einen Gott? Nimmermehr! Auch bei solchen Lehren, die den Koordinatianismus und Monotheismus des kirchlichen Trinitätsdogmas aufgeben, kann einem ein Wort von Strauß[1]) gegen Hegel einfallen: Wäre dieser „zu Calvins Zeiten auf dem Markte von Genf mit seinem Krame vorgefahren: man würde ihn wohl gelehrt haben, was kirchliche Trinitätslehre und vollständiges, unverfälschtes Bekenntnis derselben ist." Ich will keines Fachgenossen Lehre „Kram" geschimpft haben. Ich möchte nur dies: die positiven Fachgenossen an die Pflicht erinnern, es ihren nichttheologischen Hörern und Lesern viel öfters und viel deutlicher zu sagen, wenn sie nicht das Dogma lehren. Sie sollten viel kräftiger dem vorbeugen, daß nach ihren Vorträgen aus den

---

1) Glaubenslehre I, 501.

sogenannten kirchlichen Kreisen ihnen zugejubelt wird: Bekenntnis, Bekenntnis! und war doch nicht Bekenntnis, ist doch nicht Friede zwischen solchen Dogmatikern und den Vätern des Dogmas und den Reformatoren.

Schäder wird vielleicht sagen: Zwischen meinem Gottheitsbegriff und dem der Apostel ist Friede; diese nennen einerseits Christus Gott, anderseits subordinieren sie ihn Gott, indem sie Gott als den Gott nicht nur des irdischen, sondern auch des erhöhten Christus denken[1]). Ich gebe zu, daß einem Paulus sogar die Vorstellung zuzutrauen ist, der Präexistente habe in demütigem Gebetsverkehr mit Gott gestanden. Aber Paulus hat damit nicht die Behauptung verbunden, daß dieses sich so zum Vater verhaltende Ich mit ihm den einen Gott bilde. Die Kirche ist im abendländischen Trinitätsdogma zu einem monotheistischen Standpunkt fortgeschritten, von dem aus die Gottheit Jesu bei Schäder wie etwas Mythologisches aussieht. Man könnte auf den Gedanken kommen, daß in seiner Christologie die positive Theologie sich darauf einrichte, im Gottheitsbegriff die metahistorische Vorbedingung zu beschaffen für die Religiosität Jesu, das Christentum Christi, der wahrhaftiger Gott und auch wahrhaftiger Beter gewesen sei — nein: sei, von Ewigkeit zu Ewigkeit sei. Aber diese Mythologisierung werden weder die Dogmengeschichtler unter den positiven Dogmatikern noch wir liberalen Dogmatiker zulassen, die wir mit dem Gottheitsbegriff immer vorsichtiger umzugehen lernen.

Nach Schäders Christologie betrachten wir seinen historischen Beweis für sie aus dem Leben, besonders aus dem Selbstbewußtsein Jesu. Da Jesus die Pulse des Göttlichen in seinem Herzen spürte und sah, wie er durch Gott an die Seite Gottes erhoben wurde, wußte er sich ungeworden, ewig, stetig eins mit Gott. Aber dies Präexistenzbewußtsein wird nicht sonderlich betont, weil nur der johanneische Jesus es aussagt und man nichts darüber ausmachen könne, ob es in der Form der Erinnerung oder in einer anderen psychologischen Form aufgetreten sei (Wer

1) 1905, 500 steht aber: „Er, dieser Mensch, der Gott ist, war **bis zu seiner Erhöhung** auch religiöses Subjekt."

war 118. 1905, 517). Dagegen setzt sich Schäder ganz dafür ein, daß der synoptische Jesus das Selbstbewußtsein aufweise, nicht weniger als der gottheitliche Herr über alles zu sein, der mit Gottes die Welt umspannender Macht ausgestattet ist. Folgende Züge der Machtherrlichkeit Jesu werden vorgeführt: das Herrschen über die Menschenseelen durch Sündenvergebung, Gesetzgebung und Gericht, das Herrschen über die Geschichte, das Herrschen über die übermenschlichen Geister, das Herrschen über den Naturlauf. Dies Bewußtsein Jesu von seiner Herrschaft über alles, von seiner Absolutheit nennt Schäder historisch unerschütterlich. Keine historische Kritik unserer drei ersten Evangelien könne die Tatsache wegschaffen, daß Jesus sich als den Herrn der Welt gewußt habe (1905, 481; 1906, 601).

Als das Sicherste, was mit historischer Untersuchung aus der synoptischen Ueberlieferung über Jesus auszumachen ist, gilt, daß er sich besonders die in der Sündenvergebung bestehende Macht über die Menschenseelen beilegte. Man bedenke, was Sündenvergebung eigentlich bedeutet: Leben und Seligkeit schaffende Wiederherstellung der realsten Lebensgemeinschaft der schuldigen Seelen mit ihrem Gott. Sündenvergeben bedeutet, als Herr der Menschenseelen in ihr persönliches Leben Gott mit seiner Lebensfülle wieder hineinrücken. Diese Gnadenmacht habe Jesus als sein persönliches Eigentum bezeugt. Er beanspruche nicht nur, daß er die Sündenvergebung verkündigen kann, während Gott der ist, der sie vollzieht. Es handle sich nicht um eine prophetische Stellung Jesu in puncto Sündenvergebung. Er habe Macht, selber zu vergeben. Er vergibt ganz souverän, weil er die Macht dazu hat. Wenn er z. B. am Kreuze Gott um Sündenvergebung für die Menschen bittet, so tut er das deshalb, weil die Macht dazu Gottes ist und er sie selber nur durch Gott hat (1905, 481 ff.; Wer war Jesus? 102 f. 114). Jesu Gnadenmacht gilt also doch nicht in dem Sinne als sein persönliches Eigentum, wie sie Gottes persönliches Eigentum ist. Er hat die gottheitliche Gnadenmacht nur als Gottes Sohn zu eigen, der mit dem, was er hat, absolut an Gott hängt, als Gottes Sohn, der das Wort wahr macht: ich kann allein nicht gehen,

nicht einen Schritt. Dürfte Schäder widersprechen, wenn man annähme, Jesus sei auch damals nicht allein vorgegangen, als er dem Gichtbrüchigen die Sünden vergab, sondern habe erst Gottes Vergebungswillen über ihn betend erkundet? Ist der Abstand zwischen einer prophetischen Stellung in puncto Sündenvergebung und der des die Macht dazu nicht so wie Gott habenden Gottmenschen wirklich so groß wie zwischen Kreatur und Gott? Zwischen ganz souveränem Sündenvergeben und dem Beten zu Gott um Sündenvergebung für die Menschen findet nach Schäder nur der oberflächliche Sinn einen Widerspruch. Ich meinerseits kann es jedenfalls nicht tiefsinnig finden, es Absolutheit zu nennen, daß Jesus sagen kann: Dir sind deine Sünden vergeben! wenn man daneben anerkennt, daß er mit seiner Gnadenmacht absolut an Gott hängt und nicht einen Schritt allein gehen kann. Von Absolutheit würde ich nur reden, wenn Jesu Sündenvergebung bedeutete, daß er sich selbst mit seiner Lebensfülle und keinen andern Gott ins persönliche Leben der schuldigen Menschenseelen wieder hineinrückte.

Aus der Geschichte vom Gichtbrüchigen läßt sich nicht historisch beweisen, daß Jesus ihm nicht nur die Sündenvergebung Gottes verkündigt, sondern selber sie ganz souverän vollzogen habe. Schäder hätte Zahns Kommentar zum Matthäusevangelium ([2] 367 ff.) berücksichtigen sollen. Dieser sagt zu dem Herrnwort „Erlassen werden deine Sünden": „Das wäre äußerst unnatürlich geredet, wenn damit soviel gesagt sein sollte, wie: ich erlasse dir deine Schuld. Das Subjekt des Schulderlasses kann nur darum ungenannt bleiben, weil sich von selbst versteht, daß es nur der sein kann, welchem gegenüber der Sünder sich verschuldet hat. Das ist aber nicht Jesus, sondern Gott; denn nicht an Jesus, mit dem er bis dahin keinerlei Beziehung gehabt hat, sondern an Gott hat er sich versündigt." Zahn kann natürlich Unrecht haben. So steht im neuesten, Klostermannschen Markuskommentar (1907, 19): „Markus versteht wohl nicht, daß Jesus als bloßer Verkünder der göttlichen Vergebung auftritt, sondern daß er die Sünden von sich aus vergibt." Aber wenn es Markus so verstanden haben sollte, muß es doch nicht Jesu eigene

Meinung gewesen sein. Ich will mit dem Hinweis auf andere historische Möglichkeiten nur Schäder zumuten, mehr mit solchen bei seinen Beweisführungen zu rechnen.

Er legt viel Wert auf den Zusammenhang zwischen der Begnadigung und der Wunderheilung des Gichtbrüchigen. Seine absolute Gnadenmacht beweise Jesus durch eine Probe seiner absoluten Wundermacht über die Natur. Schäder will offenbar nichts davon wissen, daß Jesus damals nur als „ein Prophet[1]) mächtig in Tat" Gottes Wunderhilfe könnte erfahren haben wie andere Propheten vor ihm, Gottes Wunderhilfe, die nur eine prophetische Stellung in puncto Sündenvergebung bestätigte. Nein, Schäder will auch bei jedem Heilungswunder Jesu an die schlechthinige Macht des Gottessohnes über den Naturlauf gedacht wissen (1905, 490). Er glaubt einerseits die Absolutheit der Wundermacht Jesu in der evangelischen Geschichte wahrzunehmen, anderseits erkennt er an, daß sie darin als Gabe des Vaters erscheint. Dies Letztere bedeutet, daß Jesus auch mit seiner Wundermacht absolut an Gott hängt, der ihm seine Allmacht zur Verfügung stellt; wenn er Wunder tut, dann sieht er bittend und wartend zum Vater auf (Wer war Jesus? 114). Daß Schäder den Wundertäter Jesus als Beter denkt, macht seine überschwänglichen Behauptungen über ihn erträglich. So führt er einmal aus (Einzigartigkeit 185. 192), das größte soziale Genie sei ohnmächtig neben Jesus, weil er die Brotfrage lösen konnte. Er konnte den Hunger der 5000 stillen, auch 50000 wären ihm nicht zu hart aufgelegen. Er konnte alle Not und alles Elend wenden. Ich fände diese schwärmerischen Sätze über den geschichtlichen Jesus unerträglich, wenn nicht dazwischen stände: Er war ja der Sohn, dem Gott alle seine helfende

1) Man weiß nicht, was Jesus wörtlich gesagt und gemeint hat da, wo bei Mark. 2, 10 „der Menschensohn" steht. Er könnte nur gemeint haben, jene Vollmacht habe er, der besondere prophetische Mensch, der auch von Gott als sein besonderer Prophet nicht im Stiche gelassen wird, wenn er dem Gichtbrüchigen das „Steh auf" sagt; vgl. Schäder 1906, 602 m. 620 o. Zahn entfernt den Sonderberuf Jesu als Messias aus jener Geschichte. Vgl. zu ihr mein Buch: Die christl. Demut I, 159/60; Holtzmann, Das messianische Bewußtsein Jesu. 1907, 59/60.

Macht gab. Nun ja, die Vorstellung von Jesus als Wirt von 50000 scheint dann nicht monströs, wenn er dabei wenigstens als Beter zur helfenden Allmacht Gottes gedacht ist. Aber ist es nicht doch eine historische Monstrosität, von einer Gebetsmacht Jesu über das „Reich" d. h. die zukünftige Gottesherrschaft zu schwärmen, von der er doch erst die Wendung aller Not und alles Elends erhoffte?

In der Wunderfrage ist die Verständigung zwischen den positiven und den liberalen Theologen am schwersten, auch wenn diese wie z. B. ich fest daran glauben, daß wirklich Gottes Allmacht bei Jesu Krankenheilungen wunderbar geholfen hat. Einer Geschichte wie der vom Wandeln Jesu auf dem See stehen wir mit historischer Vorsicht gegenüber und fassen nicht ihre Verwertung bei Schäder (1906, 630 f. 633). Jesus sei sich bewußt gewesen, daß er seine leibliche Ohnmacht und Gebundenheit nicht wie ein unentrinnbares Gesetz an sich trug. Er hätte jeden Augenblick seine Macht über den Naturlauf auch auf seine eigene Natur anwenden können wie beim Wandeln auf dem See. Auch seine lokale Gebundenheit, durch die seine Allgegenwart ausgeschlossen wurde, lastete nicht wie ein unabwendbares Naturgesetz auf ihm, sondern er hätte sie in Gottes Kraft aufheben können. Wenn man dies Kraftgefühl im Selbstbewußtsein Jesu doch wenigstens aus seinem Wort vom bergeversetzenden Glauben zu erschließen versuchte! Aber an dies Wort mögen nur die lieber nicht rühren, die gleich ein Selbstbewußtsein Jesu von seiner Absolutheit aus den evangelischen Wundergeschichten entnehmen. Historisch fest steht mindestens Jesu Freude darüber, daß ihm die Dämonen untertan waren. Diese Freude konnten bekanntlich seine Jünger auch haben. Nun will ich gar nicht bestreiten, daß Jesus seine eigene Wundertätigkeit höher geschätzt hat als die Wunder seiner Jünger. Ich möchte nur behaupten, daß das Wort vom Bergeversetzen eine Gleichartigkeit von Glauben, Beten und Erhörtwerden involviert, der man nicht gerecht wird, wenn man den Gegensatz machen wollte: dort „versetzt Berge" der Gottessohn, dem Gottes Allmacht wesentlich gehört, hier „versetzt Berge" ein Jünger Jesu, dem kreatürliche Ohnmacht

wesentlich gehört. Soviel ich sehe, setzt Schäder sich nirgends damit auseinander, daß die Wunder der Urchristen wider die gottheitliche Einzigartigkeit der Wunder Jesu sprechen. Mit Schäders Methode kann man die geisterbannenden Urchristen zu Herrgöttern emporschrauben. Ich weiß natürlich, daß er sich zu dem Glauben der Evangelisten bekennen wird, Jesus habe den Zwölfen Vollmacht über die unreinen Geister gegeben. Er wird sagen: daß der ganze Weltbereich dem Gottessohn Jesus absolut zu Füßen liege, werde gerade dadurch bewiesen, daß er selbst seinen Jüngern sogar das böse Geisterreich zu Füßen legen könne. Aber der Jesus, der selbst nur im Geiste Gottes die Dämonen beherrschte, wird in seinem wirklichen Selbstbewußtsein sich nicht als derartiger wesentlicher, natürlicher Besitzer dieses Geistes gefühlt haben, daß er selbst ihn Andern zur Verfügung stellen könnte. Und man komme uns nicht wieder mit dem betenden Absoluten, der, absolut am eigentlichen Geistesbesitzer hängend, den Geist Anderen mittelbar zur Verfügung stelle — nur wer selber unmittelbar in seinem Geiste wirken macht, ist im Sinne Jesu der Absolute.

Wer wie wir soeben Unterschiede zwischen dem Glauben der Evangelisten und dem Selbstbewußtsein Jesu annimmt und jenem zutraut, daß er Herrnworte veränderte [1]), der kann sich vollends mit den Positiven in der Wunderfrage kaum verständigen. Es scheidet durchaus nicht nur die Verschiedenheit der dogmatischen Stellung zu den Wundern überhaupt, sondern auch die der historisch-kritischen Stellung zur Ueberlieferung von Wundern. Uns dünkt es barbarisch, wie Schäder zu schreiben (Wer war Jesus? 105), Jesu Macht, souverän in den Naturlauf einzugreifen, sei rein historisch unbestreitbar, sei so gut bezeugt, wie das bestbezeugte Stück sonstiger Geschichte. Denn rein historisch unbestreitbar ist nur der Glaube Jesu und der Urchristen, daß Eingriffe in den Naturlauf stattfanden. Wer an Jesus wirklich glaubt, sollte meiner Meinung nach seinen Glauben teilen lernen, daß ihm Gott wunderbar Kranke heilen half. Ich gebe Schä-

1) Vgl. mein Buch: Die christl. Demut I, 135².

der (vgl. 1906, 622 f.) natürlich zu, daß man die theologische Arbeit an der Geschichte Jesu nicht vollenden kann, wenn man den Faktor Gott nicht einführt. Aber erst soll man immer nur mit dem rein wissenschaftlich allein nachweisbaren Glauben rechnen, ehe man weltanschauungsmäßig, theologisch mit Gott operiert. Und wenn man Gottes Finger feiner und sparsamer in der Geschichte Jesu wirken sieht als die Evangelisten, so muß das keine schlechtere Glaubensanschauung sein. Ich vermute, daß die Theologie, die in Schäders Weise die Geschichte vom Wandeln Jesu auf dem See verwertet, keine sehr große Zukunft mehr hat.

Werfen wir nur noch einen kurzen Blick auf Schäders Bild von Jesus als Herrn der Geschichte. Er zeichnet besonders in seinem Vortrag über „Jesus und die großen Männer" (Einzigartigkeit 178 ff.) die absolute Sicherheit, mit der Jesus über der Geschichte stehe. Jesus wisse von Anfang an, er werde sterben. „Und er will, daß sein Tod kommt. Klar Vorausgewußtes wird hier mit freiem, nur an Gott gebundenen Willen gewollt und vollführt." Er schaut auch hinaus auf seine Rückkehr als Sieger über die Welt und Richter. Ihm ist alle, auch die fernste Zukunft sicherer Sieg. „Er hat nicht nur das Weltgeschehen in seinen großen Linien vor sich, er hat sich als treibenden Mittelpunkt dieses Geschehens und als sein Ziel."

Hier müssen wir zu „treibender Mittelpunkt" bemerken, daß Jesus sich nicht etwa als den fühlte, der die Ereignisse des Weltgetriebes geschehen macht. Der Vater allein macht die Geschichte. Als ihr alleiniger Souverän hat er Jesus zu ihrem zentralen Glied, zu ihrem Mittelpunkt gemacht. Anderswo (1906, 624 f.) redet Schäder selbst viel maßvoller. Gott mache durch seinen Geist Jesus seines Sterbens gewiß, und dadurch hindere er, daß ihn die Ereignisse treiben, wie sie uns alle irgendwie treiben. So mache er ihn zum „König in der Geschichte". König „in" der Geschichte finde ich zutreffender als das spätere Reden von der „absoluten Sicherheit, mit der Jesus in der Geschichte, nein über der Geschichte steht" (Einzigartigkeit 179 u.). Zum „Souverän der Geschichte" (181) stimmt doch auch nicht,

was Schäder einmal (1905, 500/1) anerkennt, daß Jesus glauben mußte, sein Leidensgehorsam sei die Bedingung seiner endgültigen Erhöhung. Steht als wahrhaftiger Herr über der Geschichte, wer an den Sieg seiner Persönlichkeit glauben muß? Wenn Jesus in seinem Lieblingspropheten Jesaia las, verwechselte er sich gewiß nicht mit dem von diesem bezeugten „Souverän der Geschichte", sondern kam sich nur als sein Gesalbter vor. Also wollen wir doch jenen Titel für den reservieren, zu dem Jesus betete: Abba, alles ist Dir möglich; nimm diesen Kelch von mir! Man braucht ja überhaupt nur an Gethsemane zu denken, um das Reden von der „absoluten Sicherheit, mit der Jesus in der Geschichte, nein über der Geschichte steht," überstiegen zu finden.

Ohne die noch übrigen Funktionen Jesu, die Schäder als absolutes Weltregieren hinstellt, ins Auge fassen zu müssen, glauben wir seinen historischen Beweis für seine Christologie als nicht gelungen bezeichnen zu können. Er und Kunze wollen gerade ihren dem Dogma nächststehenden Lehren von der Gottheit Jesu Christi das Fundament des Selbstbewußtseins Jesu geben. Aber sie scheinen uns darin nicht nachweislich, wenn es mit historischem Sinn ohne dogmatische Begehrlichkeit untersucht wird. Wir werden später auch an diese Untersuchung gehen und dabei finden, daß es nicht das Selbstbewußtsein Jesu ist, wodurch die christologischen Denkschwierigkeiten entstanden sind.

Diese sind für jene beiden Dogmatiker noch größer als im Dogma, weil sie mit dem „wahrhaftiger Mensch" so sehr Ernst machen, daß sie mit der wahrhaftigen Gottheit im Gottmenschen das wahrhaftige Glauben und Beten zusammenzudenken versuchen. Schäder schreibt (1905, 500 f.) über die neugläubige moderne Theologie: „Sie will Jesus nur Subjekt des Glaubens oder der Religion sein lassen, nicht Objekt derselben. Das Zweite ist ihr großer Fehler, der das Christentum... zerstört. Aber richtig ist das allerdings: Jesus ist nicht nur Objekt des Glaubens, dies um seiner Gottheit willen. Er, dieser Mensch, der Gott ist, war bis zu seiner Erhöhung auch religiöses Subjekt. Die moderne Theologie könnte ihn nicht ausschließlich zu einem solchen

machen, wenn er das nicht auch gewesen wäre.... Der Mensch Jesus, der Gott ist, mußte gehorchen und mußte glauben. Er war zugleich Subjekt von Religion und Sittlichkeit. Aber er war es zusammen mit seiner Gottheit." So Schäder. Und auch Kunze (Herrlichkeit 27) läßt Christus auf Erden sein einzigartiges Verhältnis zu Gott in der Form des Glaubens und Betens fort und fort vollziehen. Auch wir unsrerseits finden, wie gleich eingangs gesagt, im Selbstbewußtsein Jesu den Anspruch, Objekt des Glaubens zu sein. Aber auf die Frage, wie Christus Objekt und zugleich Subjekt des Glaubens sein könne, antworten wir: nur wenn er nicht Gott ist. Das ergibt vielleicht eine Schwierigkeit im Glaubensbegriff, wovon später.

4.

Was bei Kunze und Schäder nicht fehlt, die Religion Jesu, das begegnet einem in Seebergs „Grundwahrheiten"[1]), sobald er auf das Christentum als positive Religion zu reden kommt. Ich behandle seine Christologie wieder in anderer Weise, als das Schian vor kurzem getan hat [2]).

Jesus Christus ist nach Seeberg die erste geschichtliche Persönlichkeit, die die christliche Religion in sich darstellt. Er selbst war der erste Fromme. Man könne auf die Formel verfallen: Jesus war der erste Christ und er war der einzige Gläubige im Vollsinn des Wortes, den die Geschichte der Menschheit kennt. Aber dem stand ein Anderes gegenüber: er hat zugleich das Bewußtsein gehabt, der Herr der Welt zu sein. Herr der Welt und demütiger Knecht des Herrn der Welt — diese Paradoxie von Jesu Selbstbewußtsein sucht Seebergs Christologie nicht ohne eine veritabele Trinitätslehre zu lösen, mit der er viel ungefährdeter als Schäder mit seinem Tritheismus sich vor Calvin sehen lassen könnte[3]). Er zieht einmal die Grenzlinie zwischen den zwei

1) Grundwahrheiten der christl. Religion [4] 1906. Außerdem vgl. Warum glauben wir an Christus? [2] 1903; Die Person Christi der feste Punkt im fließenden Strom der Gegenwart, Neue kirchl. Zeitschrift. XIV, 437—457; Ev. Kirchenzeitung 1904, 1—9.

2) Zur Beurteilung der modernen positiven Theologie 1907.

3) Grundwahrheiten 50. 108 f. 110/1.

theologischen Heerlagern so: „ob man den dreifaltigen Gott anerkennt und anbetet, oder ob man alles im Vatergedanken meint sagen zu können, ob man Christi Kraft und Leben einst und jetzt wirksam als die Herrschaft der zweiten Person der Dreifaltigkeit erkennt, oder ob man ihn zum größten der großen Propheten macht." Aber wenn Seeberg von Christus als der zweiten Person der Dreifaltigkeit redet, faßt er „Person" nicht im Sinne des christologischen Dogmas als seiner selbst bewußtes und wollendes Ich, sondern er bleibt dem Trinitätsdogma treuer. Es sind drei Willensenergien ewig neben und mit einander in dem Einen Gott, der vernünftiger wirksamer Wille ist. Im Vater ergeht sich der ganze Gott als der das ganze Weltsein bestimmende Wille; Christus ist die göttliche Willensenergie, sofern sie die Menschheit zur Kirche organisiert; der Geist[1]) ist der an den Einzelnen in der Kirche sich zu ihrem Heil auswirkende Gotteswille. Von einer wirklichen Gottheit Christi kann nach Seeberg nur dann und dort gesprochen werden, wo der Gedanke Christi selbst — im evangelium quadraginta dierum — von dem dreifaltigen Gott gewahrt, anerkannt und verstanden wird. Aber der Christus, von dessen wirklicher Gottheit hier geredet wird, war ein für sich seiendes Ich nicht vor der Menschwerdung. Vor dieser war nur in dem Einen persönlichen Gott auch die ewige persönliche Willensenergie, daß eine Kirche sei und werde. Diese Willensenergie erschuf den Menschen Jesus zu ihrem Organ, sie war die „Gottheit Christi". Nicht ein persönliches Ich meint Seeberg, sondern diese persönliche Willensenergie Gottes, wenn er sagt: daß Christi persönliche Gottheit präexistent ist, sei seine feste Ueberzeugung. Er meint immer nur des Einen Gottes Persönlichkeit, sofern sie eine Heilsgeschichte oder Kirche will, wenn er von dem „ewigen Gott-Logos" oder von „des ewigen Sohnes Gottes Persönlichkeit" sagt, sie habe „sich mit ihrem Wollen und Denken mit dem menschlichen Personleben Jesu vereinigt zu dauernder Einheit". Er nimmt die Präexistenz nur

1) „sofern er von Christus unterschieden wird" (Dogmengeschichte ²I, 1908, 71) — denn: „Christus das Haupt seiner Gemeinde . . . das Haupt auch jeder einzelnen Seele in der Christenheit" (Warum 27).

Einer wollenden und denkenden Gottespersönlichkeit an, aber in ihr jene dreifache Richtung des Wollens[1]).

Seeberg beansprucht, wirklich Ernst zu machen mit der Gottheit des Herrn Christus. Aber daß er den menschwerdenden Gott nicht ernstlich festgehalten, trennt ihn vom Buchstaben und Geist der kirchlichen Christologie. Er sagt einmal (Warum 31): „Die Menschwerdung Christi ist und bleibt der Kern unseres christologischen Interesses." Aber ist ihm nicht bloß die Gottmenschheit Christi der Kern seines christologischen Interesses und jener Vorgang in Gott etwas „Unbetontes", der nach dem Dogma den Gottmenschen setzt? Ich selbst habe, bis mich ein tieferes Studium des Selbstbewußtseins Jesu davon abbrachte, an dem menschwerdenden Ich des Gottessohnes festgehalten und weiß und fühle noch warum. Gegen Herrmann ließ ich vor 8 Jahren drucken[2]), daß ich niemand beneide, der „kühl bis ans Herz hinan" den Gedanken einer vollpersönlichen Existenz Christi vor seinem Erdenleben ablehne, sondern jedermann wünsche, daß ihm dieser Gedanke der Apostel bald warm zu Herzen gehen möge, damit er noch fröhlicher und seliger Weinachten feiern kann. Jetzt sage ich selbst über die Idee des Mensch werdenden Gottessohnes, was Seeberg über die „an sich tiefsinnige" Idee vom „leidenden Gott" sagt (Grundwahrheiten 136): „Das ist nur eine fromme Meinung, die sich der Strenge des Begriffs nicht fügen will." Ja, eine fromme, eine sehr fromme Meinung! Nicht nur, weil sie glaubt an unendliche Liebe in Gott, Vater und Sohn, der um unsertwillen arm ward, sondern noch mehr, weil sie glaubt an den Deus humilis, an die Willensenergie in Gott, Vater und Sohn, Erniedrigendes durchzumachen. Der Deus humilis ist eine idea christianissima. „Das tiefe christliche Seelenleben", sagt Dilthey[3]), „hat die Verbindung der Vorstellungen von Vollkommenheit mit denen von Glanz, Macht und Glück des Lebens zerrissen ... Nun soll

1) Allg. ev.-luth. Kirchenz. 1903, 412. Dogmengeschichte 71. Grundwahrheiten 122 ff. Warum 26. 31 f. Ev. Kirchenz. 1904, 6.

2) Luthers Testament wider Rom. 1900, 93.

3) Einl. in d. Geistesw. I, 315 f.

die Vollkommenheit der Gottheit selber mit Knechtsgestalt und Leiden zusammengedacht werden oder vielmehr nicht gedacht: sie sind im religiösen Erlebnis eins. Das Vollkommene hat nicht nötig, im Glanz der Gestirnwelt zu strahlen und in Glück und Macht sich zu sonnen." Der frommen Weihnachtsfreude der Christenheit über „Jesus Christus äußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an" genügt es nicht, wenn Seeberg lehrt (Grundw. 138), das Kommen Christi verwirkliche „einen ewigen Willensentschluß, der .... in die Wirklichkeit der Welt eintrat," genügt es auch nicht, wenn man lehrt, schon der Anfang des Lebens von Gottes größtem und liebstem Erzeugnis sei erniedrigend für Gott, weil es auf das Durchmachen qualvollen Leidens und Sterbens angelegt sein mußte. Des will sich die Christenheit freuen, daß um ihretwillen Gottes vollpersönlicher Sohn nacheinander erst Glanz, Macht und Glück, dann Knechtsgestalt und Leiden gehabt. Gerade die Entäußerung, das Annehmen, das Werden ist der Kern des Interesses. Aber ich kann leider nur über die Idee des sich ins Menschsein erniedrigenden vollpersönlichen Gottessohnes wiederholen: „Das ist nur eine fromme Meinung, die sich der Strenge des Begriffs nicht fügen will." Und wenn der eingangs erwähnte Frankianer Steinbeck soeben, gegen Seeberg eine Lanze für die vollpersönliche Präexistenz Christi brechend, unsereinen fragt (S. 59): „Was hilft es dem Gewissen, wenn man dem Verstand die Denkmöglichkeit irgend eines Problems erleichert, dafür aber geschichtlich vorliegende Realitäten preisgibt?", so antworte ich meinerseits: Da mein historisches Gewissen dem Selbstbewußtsein Jesu nicht zutraut, ein himmlisches Vorleben geahnt zu haben, gebe ich keine andere geschichtlich vorliegende Realität preis, als einen apostolischen Glaubensgedanken — ihn „mythologisch" zu finden, daraus mache ich mir kein Gewissen mehr.

Da die Bedeutung dieser frommen mythologischen Meinung in der Kirche noch die allergrößte ist, will ich, bevor wir in Seebergs Christologie fortfahren, hier gleich einige neueste Ansichten über die Präexistenz Christi zusammenstellen.

Julius Kaftan[1]) möchte die Lehre von einer idealen Präexistenz überbieten. In diesem Gedanken liege keine genügende Abgrenzung von den Gläubigen, die im Bewußtsein der ewigen Erwählung für sich selbst den Gedanken einer idealen Präexistenz erreichen. Keine Präexistenzlehre dürfe hinter der Wahrheit zurückbleiben, daß wir im geschichtlichen Heiland den ewigen Gott haben. Als sinnlicher Ausdruck hierfür dürfe der mythologische Gedanke an „einen Gott", der vom Himmel auf die Erde herabgestiegen ist, zugelassen werden, so lange man sich des inadäquaten Charakters solcher Vorstellungen und Worte bewußt bleibt und immer wieder auf die eigentliche Glaubenswahrheit besinnt. Diese formuliert Kaftan so: „Jesus ist seiner Gottheit nach von Ewigkeit in Gott." Mit dem Subjekt Jesus in dieser Formel ist der geschichtliche Heiland mit allen konkreten geschichtlichen Zügen gemeint, nicht etwa nur ein in ihm steckender göttlicher Kern. Mit dem Zusatz „seiner Gottheit nach" ist also nicht gemeint, daß nicht vom ganzen Menschen Jesus, sondern nur von seinem göttlichen Kern gelten soll „er ist in Ewigkeit in Gott". Der Zusatz hebt nur hervor, daß der Glaube so urteilt um der göttlichen Züge Jesu willen, während die menschlichen Züge als menschliche zurücktreten. Die Formel, daß Jesus — seiner Gottheit nach zu urteilen — von Ewigkeit in Gott ist, meint also, daß es dem ewigen Wesen Gottes entspricht, sich in einem Menschen in der Geschichte der Menschen vollkommen zu offenbaren.

Zu dieser Präexistenzlehre sei Folgendes bemerkt. Sie wird dem gewiß nicht gerecht, was der christliche Glaube an die reale und vollpersönliche Präexistenz des Heilands will. Er will mehr, als daß es zu Gottes ewigem Wesen gehöre, daß der menschliche Heiland sei. Er will, daß es zu Gottes ewigem Wesen gehöre, daß sein vollpersönlicher Sohn sei, der durch eine Tat demütiger Heilandsliebe menschlicher Heiland wurde. Kaftans historische Urteile über die christliche Präexistenzidee[2]) scheinen mir nicht richtig. Er differenziert zu sehr ihre urchristliche und ihre spätere Rolle. Er vergleicht die Art und Weise, wie in der Schrift und

1) Dogmatik § 47, 2.

2) Dogmatik $^{3.\,4}$ 200. 390. 447 f.

wie in der Kirchenlehre der Uebergang aus dem vorgeschichtlichen Sein in die geschichtliche Daseinsweise behandelt wird. In der Schrift — das ist richtig — hafte der Gedanke nicht weiter am Modus des Uebergangs; in der Kirchenlehre — das ist auch richtig — ist die Beschreibung dieses Uebergangs zur Hauptsache und der so beschriebene Vorgang zur Grundtatsache geworden. Aber an der Tatsächlichkeit des Uebergangs und an seinen Motiven haftet der Apostelglaube und der Kirchenglaube in großer Gleichmäßigkeit. Damit, daß der Apostel Phil. 2 die Erscheinung Jesu als eine Demuts- und Liebestat charakterisiert, will er allerdings nicht den Stoff für eine Theorie über die Menschwerdung darbieten. Aber man darf sich nicht deshalb die Rolle seines Glaubens an die Menschwerdung gering denken. Wenn einmal die Menschwerdung des göttlichen Heilandes als Glaubenswahrheit gilt, dann wird wohl auch immer die Aufmerksamkeit dabei verweilen, vielleicht nicht immer die theoretische, wohl aber die praktische. Also scheint mir nicht unapostolisch die Frömmigkeit, die mehr will, als was Kaftans Präexistenzlehre bietet. Diese kann ihr nicht bieten den ewigen vollpersönlichen „Sohn des Vaters, Gott von Art“, der „ein Gast in der Welt hier ward“.

Warum die neuesten Christologen außer Kunze und Schäder den echten christlichen Präexistenzglauben aufgeben, sagt besonders deutlich Theodor Kaftan[1]). Auf die Frage: Wie stand es um Jesus Christus, ehe der Welt Grund gelegt ward? antwortet er: Jesus Christus ist der Gottmensch. Der war damals nicht. Das aber, was in ihm, d. i. in seiner Person und seinem Wesen, das Göttliche war und ist, das war selbstverständlich auch damals. Was göttlich ist, ist ewig; das wird nicht; das ist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Wie es damals war — das wisse man nicht, Gott habe das nicht geoffenbart. Nehme man die neutestamentlichen Präexistenzaussagen alle buchstäblich, wie sie lauten, ziehe man daraus genaue Schlüsse und versuche dann zu sagen, wie es um den Gott, der in Jesus Mensch geworden, vor dieser Menschwerdung rücksichtlich der innergöttlichen Beziehun-

1) Allg. ev.-luth. Kirchenz. 1906, 124 f.

gen stand, dann vermöge er, Kaftan, schlechterdings keine präsentable Antwort zu geben, solange er und zwar mit den Vätern festhalte an dem: Es ist nur ein Gott. Es sei nicht Gottes Wille, daß wir Söhne der Zeit innergöttliche Verhältnisse diskutieren.

Kaftan verzweifelt also daran, daß man den kirchlichen Monotheismus festhalten könne, wenn man das ewige Göttliche im Gottmenschen so Gott sein und so in innergöttlichen Beziehungen stehen lasse, wie es das Neue Testament annehme. Da ich auf Theodor Kaftan nicht zurückzukommen brauche, will ich doch hier von ihm erwähnen, daß er eine christologische Formel gebildet hat, die ich für eine treffliche Unionsformel halte: „Der Mensch Jesus von Nazareth stand in einem schlechthin einzigartigen Verhältnis zu dem lebendigen Gott, einem Verhältnis, das nicht nur niemals sonst gewesen ist, sondern auch keinem erreichbar ist, sintemal es konstitutiv war für seine Person." Dies „konstitutiv" verlangt Interpretation. Nicht die individuelle Kaftans muß als allgemeines Bekenntnis gültig werden. Ein jeder interpretiere sich dies „konstitutiv" selbst. Aber ich glaube, auch jeder Liberale könnte versichern, ein Verhältnis Jesu zu Gott fürwahrzufühlen, für das er den Ausdruck „konstitutiv für seine Person" anerkennen kann.

Endlich wollen wir Härings[1]) Stellung zur Präexistenz betrachten. Sie gilt ihm als ein die Kraft unsres Erkennens übersteigender Grenzgedanke. Denn die Tiefen des göttlichen Innenlebens sind unerkennbar. Man darf die Zustimmung zu diesem Grenzgedanken nicht zu einem wesentlichen Bestandteil des Heilsglaubens selbst machen. Anderseits muß man die Anerkennung dieses Grenzgedankens gegen den Vorwurf eines Verstandesopfers und unpersönlicher Annahme fremden Glaubens schützen. Indem Häring den Präexistenzgedanken formuliert und seinen religiösen Wert bestimmt, wird er dem christlichen Interesse daran mehr gerecht als Kaftan. Denn er spricht von der „Liebe des Vaters zum Sohn im Geheimnis des ewigen Gotteslebens" und

1) Der christl. Glaube 1906, 449 ff. 542 f.

davon, daß „dieser von Gott ewig geliebte Sohn wie vom Vater in die Welt gesandt, so durch eigene Liebestat in die Welt gekommen" sei. Aber da Häring sich nicht eigentlich für diesen Grenzgedanken entscheiden will, gleicht er die darin liegende Aufforderung, von selbständigen Unterschieden im ewigen göttlichen Wesen zu reden, nicht mit dem trinitarischen Bekenntnis aus, das eine Schutzwehr des Monotheismus sei.

Nach dieser Zusammenstellung gilt der Glaube an die vollpersönliche Präexistenz und die Menschwerdung des göttlichen Heilandes Jesus Christus dem einen Dogmatiker als etwas Inadäquates, dem andern als etwas nicht Wesentliches, den meisten als gefährlich für den Monotheismus. Wir wenden uns nun wieder zu Seebergs Christologie.

Sie betont, wie schon angedeutet, nicht die eigene Liebestat des menschwerdenden Ichs des Gottessohnes, sondern lehrt nur von dem besonderen göttlichen Geschichtswillen, daß er vor dem Menschen Jesus war und Mensch ward in Jesus, d. h. den Menschen Jesus zu seinem Organ erschuf. Vor dieser Erschaffung stand kein Ich Christi Gott gegenüber. Der Gottmensch hat seine Personalität vom Menschen her. Jesus war „ein individueller reicher Mensch mit einem mächtigen persönlichen Leben. Es gab eine eigenartige Seele Jesu, die eine besondere Empfindungs-, Denk- und Redeweise hatte. Aber von diesem Menschen Jesus gilt nun: er ist Gott. Es gilt im Sinne totaler Vereinigung mit Gott, mit Gott, sofern er die Willensenergie ist, daß eine Kirche sei. Der dies wollende Gott „schuf den Menschen Jesus wie einst den ersten Menschen zu seinem Organ . . . und er verband sich vom ersten Moment der Existenz des Menschen Jesus an mit ihm" [1]).

Ehe ich nun Seeberg die Vereinigung Gottes und Jesu beschreiben lasse, will ich im voraus aussprechen, daß ich den Eindruck nicht los werde, er lasse die persönliche Aktivität oder aktive Rezeptivität Jesu zu sehr zurücktreten. Also Gott „hat den Menschen Jesus zu seinem Organ und zum klaren und bestimm-

1) Grundwahrheiten 116 o. 117 u.

ten Ausdruck seines Wesens gestaltet." „So war Gott in Jesus wirksam, daß alle Gedanken und Regungen, das Streben und Wollen in der Seele Jesu immer Bejahung und Ausführung des ihm innewohnenden und ihn bestimmenden Gotteswillens waren." „Was er fühlte, wollte, dachte, sagte, tat, es war in ihm gewirkt von dem ihm innewohnenden persönlichen Gotteswillen, und es trat hervor mit aller Freiheit und Lust, aller Kraft und Seligkeit der menschlichen Seele, die ihres Gottes geworden ist und ihm dient." „Alles, was der Mensch Jesus dachte und tat, war von dem mit ihm geeinten Gott gegeben und gewirkt. Aber noch mehr, er konnte seine Gedanken nicht anders als Gottes Gedanken ansehen, er konnte nicht wollen ohne das Bewußtsein, daß Gott will." „Der Mensch Jesus war von Gottes persönlichem Willen in jedem Augenblick und für jede Betätigung geleitet. Nicht wie eine Art Inspiration, die kommt und geht, und Aufnahme findet oder nicht, darf das . . . . gedacht werden. Die Vereinigung mit Gott war in Jesus etwas Dauerndes, Festes, Natürliches." Man kann gewiß zu dieser Beschreibung sagen, die Vereinigung Gottes und Jesu gehöre eben unter die Antinomie zwischen göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit und ihre beiden Seiten habe Seeberg beisammen, besonders in folgenden Sätzen: „Der bestimmende Wille Gottes ward in jedem Augenblick in Jesus zur menschlichen Selbstbestimmung, und diese erfolgte nie anders denn als Wirkung Gottes." „Hieraus aber begreift sich das eigentümliche Beieinandersein von hellem, starkem Selbstbewußtsein und der Empfindung zu „müssen" in der Seele Jesu"[1]). Aber mir scheint eben doch die Seite der menschlichen Selbstbestimmung, des hellen, starken Selbstbewußtseins, des mächtigen persönlichen Lebens zu wenig betont. Ritschl[2]) warnt einmal davor, die Person Christi auf die Anschauung eines Mechanismus herabzusetzen. Wenn unser religiöses Urteil dahin laute, daß Jesu charakteristische Wirkungen Gottes Wirkungen sind, so hätten wir es nötig, mit Urteilen abzuwechseln, in denen die ethische Selbständigkeit Christi im Schema der menschlichen

1) Grundwahrheiten 117 f. 121.
2) R. u. V.[3] III, 414.

Freiheit ausgedrückt wird. Zu mehr Urteilen dieser Art müßte sich doch auch Seeberg bereit finden lassen. Er sagt selbst in der Vorlesung über den freien Menschen und den allwirksamen Gott [1]), die Abhängigkeit in der Religion sei bedingt von einer geistigen Person und komme uns zum Bewußtsein in den Formen des Verkehrs mit dieser Person. Die Abhängigkeit des geistigen Verkehrs stelle sich uns aber psychologisch als etwas von uns selbst Gewolltes und Angenommenes dar. So vermöge der Mensch die absoluten Einwirkungen Gottes mit dem Bewußtsein der Freiheit zu erleben. Ich vermisse es, daß Seeberg die Vereinigung Gottes und Jesu beschreibt, ohne ihre Vermittelung durch den Gebetsverkehr Jesu mit Gott zu berücksichtigen.

An diesen möchte ich auch erinnern gegenüber den weiteren Ausführungen Seebergs über die zustandegekommene Einheit Jesu mit Gott. „Die göttliche Person ist so in Jesus eingegangen, daß sie mit ihm ein geistiges persönliches Leben wurde." „Sein persönliches Leben war für ihn selbst das Leben Gottes, denn Gott war der verborgene Quell in seiner Seele, aus dem das, was diese Seele zu einer besonderen Seele machte, hervorging." Jesus „ist nach dem eigentlichen Inhalt seiner Seele Gott." „Sein Leben und Wirken war Gottes Leben und Wirken." „Die Person Gottes wohnte in ihm und hatte sich unlöslich geeint mit dem menschlichen Wollen und Empfinden. Es war wirklich ein persönliches Leben, das Jesus lebte" [2]).

Mit dieser unlöslichen persönlichen Lebenseinheit Jesu mit Gott muß man sich natürlich nicht unvereinbar denken, daß sein menschliches Bewußtsein „sich in Gegensatz zu dem himmlischen Vater stellt". Aber Seeberg geht weiter. Das Selbstbewußtsein Jesu war nicht nur ein menschliches, denn es mußte auch den mit dem menschlichen Wollen unlöslich geeinten Gotteswillen mitumspannen: „Sich selbst in seiner persönlichen Ganzheit mit Einschluß des Gotteswillens, der sein Wille geworden war, empfand Jesus als ein Anderes, Zweites dem Vater gegenüber." Diese Selbstunterscheidung Jesu vom Vater rührt nicht nur vom be-

1) Grundwahrheiten 88.
2) Grundwahrheiten 118. 120 f.

wußten menschlichen Willen her, sondern auch davon, daß „die göttliche Person in ihm ein besonderes Wollen dem Wollen des Vaters gegenüber war." Sie war nicht der das ganze Weltsein bestimmende Vaterwille, sondern der das Heil der Menschheit wollende Sohnwille. Dieser Besonderheit seiner Gottheit war sich Jesus bewußt: „Sein göttlicher Personwille oder seine göttliche Personalität war für sein eigenes Bewußtsein der ewige Sohn des Vaters im Himmel. Er war nicht ein von Gott ausgerüsteter Prophet nach seinem Selbstbewußtsein, sondern er war Gott wie der Vater und mit dem Vater" [1]).

Nach dieser Lehre Seebergs gilt von der zweiten sogenannten Person der Dreifaltigkeit, daß sie im Gottmenschen Jesus dessen „göttliche Personalität" war. Im Gottmenschen Jesus steht also einer mit „göttlicher Personalität" dem Vater gegenüber, einer, der da ist Gott „wie der Vater und mit dem Vater". Was es vor der Menschwerdung des besonderen göttlichen Heilswillens nicht gab, göttliche Personalität dem Vater gegenüber, dazu ist es im Gottmenschen gekommen: der ewige Sohn war dessen göttliche Personalität. Schwer zu erkennen ist, wie Seeberg die Frage nach der Personalität des erhöhten Gottmenschen beantwortet. Es heißt: Christus bestehe fort in der Sphäre göttlicher Herrlichkeit. Es heißt auch: der ewige Heilswille Gottes bestehe fort, solange es eine heilsbedürftige Menschheit gibt; sein Bestand berechtige uns zum Bekenntnis, daß Jesus Christus „lebt und regiert in Ewigkeit". Es heißt endlich: der ewige Gott-Logos, der durch den Menschen Jesus gewirkt, wirke weiter in seiner Allmacht schrankenlos fort, die Menschen zum Glauben führend, das Weltall durchdringend, die Geschichte leitend. Nun war der ewige Gott-Logos, bevor es das Selbstbewußtsein des Gottmenschen gab, nicht ein mit Bewußtheit dem Vater gegenüber bestehender Wille. Dann aber kam es im Gottmenschen zu göttlicher Personalität dem Vater gegenüber. Kann denn nun diese im Gottmenschen zustandegekommene göttliche Personalität je wieder verschwinden? Der Gott-Logos und der von ihm er-

1) Grundwahrheiten 122. 119.

schaffene Mensch Jesus sind doch zur dauernden Einheit verbunden, und wenn auch Seeberg bezüglich der besonderen psychischen und physischen Existenzweise des mit dem Gott-Logos dauernd geeinten Menschen Jesus auf die Schranken unseres Wissens verweist, so sagt er doch, die menschliche Seele Jesu sei in Gott und Gott in ihr. Kann das Selbstbewußtsein des Gottmenschen, in dem er Gott wie der Vater und mit dem Vater ist, je auslöschen? Das kann doch Seeberg unmöglich meinen. Aber davor warnt er, daß man nicht das Verhältnis des erhöhten Sohnes zum Vater in der plumpen Weise, als wenn zwei sinnlich geschiedene Personen mit einander verhandeln, verkehrt. Ueber den Unterschied in Gott dürfe nie die Tatsache der schlechthinigen persönlichen Einheit Gottes vergessen werden. Gleich darauf sagt er: „Christi persönlicher, bewußter und allmächtiger Wille d. h. seine Person ist auch heute auf uns gerichtet. Daher können wir an ihn glauben und empfangen durch ihn die Vergebung des Vaters." Und im Gebet zu Christus spreche man zu dem des Hörens Fähigen. Sollte dieser des Hörens fähige Christus nach Seeberg niemand anders sein als Gott, sofern er das Heil der Menschen will? War niemand anders als dieser der Christus des evangelium quadraginta dierum, den Seeberg so oft den Auferstandenen nennt?[1])

Doch wenden wir uns zurück zum Gottmenschen auf Erden! Mit seiner Gottheit wirklich Ernst zu machen, war Seebergs Absicht. Auch die vermeintlich Rechtgläubigen seien jetzt so gewöhnt daran, sich in ihrem Denken mit dem Menschen Jesus abzufinden, daß sie die Gottheit ihm eigentlich nur wie ein Amtsgewand umhängen. So stand es auch in der abendländischen Kirche des Mittelalters. Christus kam als menschliches Subjekt in Betracht, „das Persönliche an Christus erscheint als menschlich, das Göttliche wird zu einem Attribut des Menschlichen. Das Göttliche ist nicht das Erste und Eigentliche, wenn man Christus sagt, es ist etwas Sachliches." In der ganzen mittelalterlichen Frömmigkeit war die Person Christi als menschliche das Zentrum. Da

---

1) Grundwahrheiten 122. 124. Ev. Kirchenz. 1904, 6. Warum 26 f. 21.

kam Luther und lehrte Christum als göttliches Subjekt erkennen, auf seine göttliche aktive Person kam es ihm an. Aber es ist nicht dabei geblieben, Christus ist schließlich bis zum bloßen Führer herabgesunken. „Er geht uns voran, aber er schaut mit uns zusammen gen Himmel" [1]).

Das ist eine für Seebergs Christologie außerordentlich charakteristische Geschichtsbetrachtung, vor allem auch sein Mißfallen daran, daß man Christus mit uns zusammen gen Himmel schauen läßt. Wenn er dagegen auftritt, daß Christus als menschliches Subjekt in Betracht komme, daß das Persönliche an Christus als menschlich erscheine, will er natürlich nicht bestreiten, daß das Formale, Psychologische der Persönlichkeit des Gottmenschen vom Menschen Jesus herrühre. Er will nur dafür eintreten, daß „Jesus nach dem eigentlichen Inhalt seiner Seele Gott ist." Ebendarein habe Luther die Gottheit Christi gesetzt: die ewige Liebesenergie Gottes erfüllte die menschliche Seele Jesu, so daß sie ihr Inhalt wurde. Seeberg knüpft daran an, daß auch unser christenmenschliches Personleben zur Offenbarung des Wesens Gottes werden, oder, wie man gesagt, „vergottet" werden kann. Nun sei der Mensch Jesus nicht nach dem Maß des empirischen sündigen Menschen zu denken, sondern nach dem Maß der Menschheitsidee: er war in dieser Welt, was wir in jener Welt zu sein hoffen. Das ist ja eine richtige Erwägung, aber darf man von unsrer „Vergottung" und Jesu Idealmenschheit aus bis zu der Behauptung fortgehen: „Er war nicht ein von Gott ausgerüsteter Prophet nach seinem Selbstbewußtsein, sondern er war Gott wie der Vater und mit dem Vater"? [2]) Ist einer noch „Mensch" zu heißen, von dem man behauptet: er war Gott wie der Vater und mit dem Vater? Das soll ja nicht etwa nur für die Beziehungen zwischen ihm und uns Menschen gelten, sondern dem Vater gegenüber. Sich selbst, der nach dem eigentlichen Inhalt seiner Seele Gott ist, empfand Jesus als ein Anderes, Zweites dem Vater gegenüber, und eben nicht nur vom menschlichen Bewußtsein ging diese Gegenüberstellung aus, sondern von seiner

1) Ev. Kirchenz. 6. Die Person Christi 438—441. 444.
2) Grundwahrheiten 115 f. 119.

persönlichen Ganzheit mit Einschluß seines göttlichen Personwillens oder seiner göttlichen Personalität. Die Gottheit Christi funktionierte in Selbstbewußtheit nicht nur in der Richtung auf die Menschen, sondern auch auf Gott Vater. Schlägt der Monotheismus Seebergs in der Trinitätslehre nicht auch in der Christologie in Ditheismus um? Nur gilt vom zweiten Gott, daß er Persönlichkeit nicht schon gewesen vor dem Selbstbewußtsein des Gottmenschen.

An jener Geschichtsbetrachtung Seebergs darüber, daß Christus leider mehr als menschliches Subjekt denn als göttliches gegolten habe und gelte, ist richtig, daß Christus den Menschen als Gottes Offenbarung gegenüberstehend gedacht werden muß. Wenn Seeberg fordert, das Göttliche solle das Erste und Eigentliche sein, wenn man Christus sagt, so wird er richtig meinen, daß das erste und eigentliche Werk Christi ist, an sich uns Gott erleben zu lassen. Aber zu jener Geschichtsbetrachtung gehörte eine mißfällige Bemerkung darüber, daß man Christus mit uns zusammen gen Himmel schauen lasse. Sie lenkt uns auf das zurück, was mir der schwache Punkt in Seebergs Christologie zu sein scheint.

Ich bekannte meinen Eindruck, daß er die Vereinigung Gottes und Jesu beschreibe, ohne Jesu Aktivität dabei genügend zu betonen. Am richtigsten finde ich es, wenn er einmal so formuliert (Grundwahrh. 124): Christus sei der geschichtliche Mensch, in den der Heilswille Gottes eingegangen ist, und der ihn zu seinem Lebensinhalt gemacht und als geschichtlich wirksame Macht in das Leben der Menschheit eingeführt hat. Christus hat den in ihn eingegangenen Gotteswillen zu seinem Lebensinhalt gemacht. So ist es gut. Dadurch kommt Christus als menschliches, sittliches, religiöses Subjekt zu stehen. Seeberg streicht ja selbstverständlich nicht diese Seite. Bevor er das Rätsel der Person Christi „wahrhaftiger Gott und auch wahrhaftiger Mensch" zu lösen versucht, hat er doch eben auch die wahrhaft menschliche Seite seines Doppellebens festgestellt: er war der erste Fromme, der erste Christ, der einzige Vollgläubige — kurz ein demütiger Knecht Gottes. Seeberg liebt es, das Doppelgesicht Jesu mit

„Herrschaft und Demut" zu charakterisieren. Aber innerhalb der Konstruktion des Gottmenschen tritt die Aktivität der Demut zurück. Da heißt es einmal (S. 120): „Und er ist wiederum Gottes Knecht, denn nicht aus seiner menschlichen Seele, wie sie von Natur war, sondern aus Gott strömt die Herrschaft und die Kraft." Es ist bezeichnend, daß hier die knechtsmäßige Abhängigkeit Christi von Gott betont wird und nicht der knechtsmäßige Dienst Gottes. Seeberg hätte doch das Geheimnis der Seele Jesu etwa auch so beschreiben können: Er ist nach dem eigentlichen Inhalt seiner Seele Gott. Und er ist wiederum Gottes Knecht, denn mit dem mächtigen persönlichen Leben seiner Seele dient er Gott. Das eigene Tun des Menschen Jesus, der den in ihn eingegangenen Gotteswillen zu seinem Lebensinhalt macht, wird in der Konstruktion des Gottmenschen nicht stark genug berücksichtigt. In seiner Lehre vom Werk Christi braucht doch auch Seeberg selbst nicht nur das göttliche Subjekt, an dem wir Gottes Herrschaft erleben, sondern da fällt daneben auch auf das menschliche Subjekt, sein persönliches Leben, seine heilige Menschheit viel Gewicht. Das sei das ungeheure Wunder des menschlichen Lebens Jesu, daß hier ein vollkommener Mensch da war, der Gott treu blieb, der das Organ des göttlichen Willens blieb, dessen Liebe nicht schwankte (S. 130 ff.).

Es ergibt sich also, daß Seeberg nur in der christologischen Konstruktion selbst das menschliche, sittliche, religiöse Subjekt nicht so, wie es richtig sein dürfte, berücksichtigt. Unser Maßstab des Richtigen ist das irdische Selbstbewußtsein Jesu. Seeberg rechnet zwar mit dem Selbstbewußtsein des evangelium quadraginta dierum, aber er braucht jenen Maßstab nicht abzulehnen, weil er auch in Jesu irdischem Selbstbewußtsein die Einheit mit Gott findet, die über das Messiasbewußtsein in ein Gottbewußtsein hinausweise.

Aber etwas, was irgendwie Gottbewußtsein heißen darf, fehlt im historischen Jesus — das ist unsere historische These. Und ihr gemäß ist unsere christologische These, daß Christi Person von seiner wahrhaftigen Menschheit aus aufgefaßt sein will. Man nennt das wohl anthropozentrische Christologie. Julius

Kaftan (§ 44, 5, b) will die Fragestellung: theozentrisch oder anthropozentrisch? ersetzen durch: Offenbarung oder Vorbild? Dazu sagen wir: unser leitender Gesichtspunkt ist durchaus nicht der des Vorbildes. Sondern das ist unser leitender Gesichtspunkt, daß wir in Christus gerade vermöge seiner wahrhaftigen Menschheit die Offenbarung Gottes haben. Wenn die Christologie anthropozentrisch ist, ist sie gerade der Offenbarungsweise Gottes in Christo gemäß. Seeberg äußerte Mißfallen daran, daß die Christologie Christum als menschliches Subjekt mit uns zusammen gen Himmel schauen lasse. Wenn wir unsrerseits den wahrhaftigen Beter zum Ausgangspunkt der Christologie gemacht wissen wollen, so ist doch nicht etwa das Vorbild des Beters unser leitender Gesichtspunkt, sondern gerade der Anbeter Gottes gilt uns als sein Offenbarer. Wenn nun gerade das einzigartige Schauen Jesu gen Himmel die vollkommene Offenbarung Gottes auf Erden in ihm vermittelt hätte? Doch davon später mehr.

Es ist wirklich kein Vorzug des Christologen Seeberg vor Kunze und Schäder, daß er weniger als sie das Glauben und Beten Jesu in Ansatz bringt. Es fällt ihm auch z. B. in folgendem Zusammenhange nicht ein. Er schildert (S. 77 ff.), wie man die Erkenntnis Gottes durch das Anschauen Christi gewinnt. Man erschaut als Christi Wesen heilige allmächtige Liebesenergie. Aber die sie offenbarenden Werke Christi waren immer zugleich menschliche Werke. Von ihren Schranken müsse man absehen, um Gott selbst zu denken. Wie werden nun diese Schranken beschrieben? „Der immer wirkte, wurde doch müde; der die Welt und den Tod für nichts achtete, empfand ihre Macht und ihre Schrecken; der, dessen Macht schrankenlos war, war an die Schranken von Kerker und Kreuz, von Nägeln und Geißeln gebunden." Es scheint mir auffällig, daß nicht an die wesentlichste Schranke der sogenannten Allmacht Jesu gedacht wird: daß sie durch menschenmäßiges Glauben und Beten vermittelt ist. Seeberg schaut darin „Allmacht" an, daß Christus der Herr der Menschenherzen ist — er gewinnt ihnen den Glauben ab, der Stand hält in Not und Tod — und daß er der Herr

der Weltordnung ist — Legionen von Engeln stehen ihm zu Gebote. Ja — wann denn? wenn er seinen Vater bittet; und auch für den Glauben des Petrus hat er gebeten, daß er nicht aufhöre. Solch Beten müssen wir vor allem wegdenken, um Gott zu denken.

Mit solchem Beten des irdischen Jesus finde ich es ganz unverträglich, daß er sich als Gott wie der Vater und mit dem Vater gewußt habe. Dies behauptet ja jener Satz: „Er war nicht ein von Gott ausgerüsteter Prophet nach seinem Selbstbewußtsein, sondern er war Gott wie der Vater und mit dem Vater." Tertium datur, wie wir sehen werden! Jedenfalls muß das betende Subjekt auch in den Spitzen der Christologie gewahrt bleiben. Der johanneische Christus schließt sich ja auch in die Zahl der Anbeter Gottes mit ein: „wir Juden wissen, was wir anbeten." Seeberg stellt Jesus als den ersten Frommen nur im Portal seiner Christologie auf. Da liest man noch (S. 108): „Er lebte im Bewußtsein der allmächtigen Nähe Gottes, und des Lebens Not und Freude bezeugte ihm die Herrschaft Gottes." Damit ist Frömmigkeit beschrieben, die sich stetig Gottes wie bedürftig so auch teilhaftig weiß. Aber stimmt damit, was die Innenschau ins Geheimnis der Seele Jesu ergeben soll: „nach dem eigentlichen Inhalt seiner Seele Gott", „sein persönliches Leben war für ihn selbst das Leben Gottes"? Zu den Flehgebärden, womit wir Jesu betrübte Seele sich von der Erde aufringen sehen, paßt es nicht, dermaßen Gottes und Jesu Leben ineinanderzuschmelzen. Dies dürfte eben so stark dem alttestamentlichen Gottesglauben Jesu widersprechen wie jenes „er war Gott wie der Vater und mit dem Vater".

Ja, der alttestamentliche Gottesglaube Jesu! Wer sich ihn gegenwärtig erhält, kann unmöglich Seebergs Rhetorik billigen, sobald er auf die Wunder Jesu kommt. „So wurde die Erde der Schemel seiner Füße und der Himmel sein Thron. So wurde er der Herr, und die Welt trat in seinen Dienst; so strömten Legionen von Engeln herzu, und er bedurfte ihrer nicht" (S. 120). Jesus hat in dem erhabenen Selbstgefühl, das seine Wunder ihm verschafften, doch gewiß nie von sich gedacht: Der

Himmel ist mein Stuhl und die Erde meiner Füße Schemel. Er hat in dem jesaianischen Gottesbild gewiß nicht sein eigen Bild wiedererkannt. Er wird nicht einmal über seine zukünftige Herrlichkeit so gedacht haben, daß Seebergs Satz (S. 78) stimmte: „Was er jetzt angefangen, wird er zu Ende führen; fallende Sterne und schmelzende Elemente liegen dann an seinem Wege.“ Nämlich daß er selber von sich aus als „Herr der Weltordnung“ Himmel und Erde umschaffen werde, das steht zwar wohl im evangelium quadraginta dierum geschrieben, aber auch im irdischen Selbstbewußtsein Jesu? Und wie kann man nur die Wendung „so strömten Legionen von Engeln herzu, und er bedurfte ihrer nicht“ gebrauchen angesichts von Joh. 1, 51: „Von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen, und die Engel Gottes hinauf und herabfahren auf des Menschen Sohn“! Hiernach bedarf es zum Wundertun Jesu seines beständigen, durch Engel vermittelten Verkehrs mit dem alleinigen „Herrn der Weltordnung“ droben im Himmel. Mag das Wort echt sein oder nicht — seine Anschauung ist jedenfalls echtjüdisch, auch Jesus zuzutrauen und ein Gegengewicht wider jenes Ineinanderschmelzen von Gottes und Jesu Leben.

Wir sind eben wieder an den Verkehr des hilfsbedürftigen menschlichen Subjektes Jesus mit dem allein wahren, hilfsunbedürftigen Gott erinnert worden. Daß Seebergs Christologie nicht die zu Gott betende, aus Gott schöpfende einzigartige Rezeptivität des menschlichen, sittlichen, religiösen Subjektes richtig berücksichtigt, ist unser Haupteinwand gegen sie. Auf Grund des Selbstbewußtseins Jesu erheben wir ihn.

5.

Doch es ist Zeit, daß wir von dem modern-positiven Schulhaupt den Uebergang zu einigen Blicken in die christologische Arbeit innerhalb der Ritschlschen Schule finden. Ritschl hatte seine Behauptung von Christi Gottheit mit der Lehre verbunden, daß Christus zuerst für sich selbst Priester ist, ehe er es für Andere ist. Der Priester hat und übt das Recht aus, Gott zu nahen. „Ist das nun“, frägt Ritschl, „eine vollständige Lehre

von Christus, welche kein Wort der Verständigung darüber hat, daß Christus regelmäßig zu Gott betet, und daß er seine religiöse Gemeinschaft mit Gott, welche sich darin betätigt, auf seine Jünger zu übertragen wünscht?" Es sei doch klar, daß alle spezifische Einwirkung Gottes auf Christus, der gemäß er den Vater offenbart und dessen Werk treibt, an der geistigen Wechselwirkung hänge, die in dem Gebetsverkehr Christi mit Gott als seinem Vater erscheint. Als das Subjekt der vollkommenen geistigen Religion habe Christus in der höchsten bestimmungsmäßigen Gemeinschaft zu Gott gestanden und sie in allen Lebensmomenten ausgeübt, da jeder Akt seines Handelns und Redens in seinem Berufe aus seinem religiösen Verhältnis zu Gott entsprungen sei. Worin die alte Lehrweise völlig zurückbleibe hinter den Ansprüchen, die die Beschäftigung mit dem Leben Jesu hervorrufen muß, sei die Deutung alles dessen, worin Christus sich als religiöses Subjekt darstellt. „Denn diese Bedeutung seiner Person gibt sich unschwer zu erkennen als den Mittelpunkt und wieder als den Rahmen für alles, was von ihm absichtlich in der Richtung auf die Anderen gewirkt worden ist" (R. und V.³ III, 446 f. 453 f. 417).

Wir vergleichen diese Sätze weder mit Schleiermacher noch mit andern Sätzen Ritschls, sondern ich sage nur dazu: sie treffen das Richtige, sie stimmen zum Selbstbewußtsein Jesu.

Aber berühmter ist Ritschls Behauptung von Christi Gottheit. Davon reden wir zuerst. Wir sahen eingangs Julius Kaftan diese Fahne hochhalten, mit der die Christologie dahinsänke. Häring findet in seiner Dogmatik von 1906 (S. 426) den Gebrauch des Wortes Gottheit zwar berechtigt, wenn es unsern Heilsglauben ausdrückt, daß Christus als Gottes Selbstoffenbarung wirklich auf Gottes Seite gehört. Aber dieser Heilsglaube könne auch ohne das Wort Gottheit in andern Worten, z. B. in „Herr", sich ausdrücken und das Gemüt des einzelnen an Christus Glaubenden werde leicht dadurch bedrückt und verwirrt, während das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn mit Dank und Freude erfülle.

Dies wird Kaftans mystischer Christusglaube nicht nachfühlen

können. Er ist die Erkenntnis der Gottheit des erhöhten, nicht bloß gewesenen, sondern lebendig gegenwärtigen Herrn, in dem und durch den wir, die an ihn Gläubigen, mit Gott verbunden sind. Ja, das Ziel aller Religion, die Einheit mit Gott, erreichen die mit Christus geeinten, die an seinem und damit an Gottes Geist und Leben Teil gewinnen. Denn er hat selber auch Gottes Geist und Leben, und gegenwärtig ist er zum Thron der göttlichen Majestät erhöht, in die pneumatische Seinsweise Gottes eingetreten, hat an der göttlichen δόξα Teil gewonnen. Aber wie er, dieser Einzelne, zugleich der Lebendige und Allgegenwärtige sein kann, muß man nicht beschreiben wollen, sondern an das Daß glauben und sich sein geschichtliches Bild vergegenwärtigen, um den stetigen geistigen Gehalt seines Personlebens zu erkennen (ZThK. 1904, 186 ff. Dogmatik 425 f.).

Die Formel von der Gottheit des erhöhten Christus finde ich bei dieser Lehre nicht unklar und zweideutig. Von dem Einzelnen, der z. B. allgegenwärtig ist, kann man sagen: er ist Gott. Gegen diese Lehre wird ja eingewendet, Gottwerdung eines Menschen sei Mythologie. Aber da geht ja nun Kaftan weiter und sagt: „Reden wir von der Gottheit des Erhöhten, so ist die des Geschichtlichen darin mitgemeint und mitgesetzt“ (Dogmatik 425 o.).

In Kaftans Lehre von der Gottheit des geschichtlichen Heilands ist dessen „Einheit mit Gott“ der entscheidende Begriff. Wir hörten eben, daß die Einheit mit Gott das Ziel aller Religion sei, wirklich erreicht im Christentum. Diese Einheit mit Gott erschöpft sich nach Kaftans Mystik nicht in der Uebereinstimmung des Willens. Man möge noch so oft betonen, es gebe zwischen Personen keine andere Einheit als diese — im Neuen Testament bedeute es noch etwas Anderes, wenn es von den Christen heißt, daß sie den Geist Gottes empfangen. Es sei wirklich so, daß der Christ sich durch Gottes Geist mit ihm zu Einem Geist und Leben verbunden weiß, sich hineinversetzt weiß in den ewigen Gott. Aber den hat der Christ gefunden in dem Einen Jesus, in dem Gott selbst in die Geschichte eintritt. Kraft was für einer Einheit mit Gott gilt denn dies von dem Men-

schen Jesus? Es handelt sich um einen spezifischen Unterschied. Auch wenn wir die Gemeinschaft des Christen mit Gott in ihrer höchsten Steigerung dächten, würde die Einheit Jesu mit Gott doch nicht erreicht. Er selbst hat sie nicht beschrieben, es heißt nur: ich und der Vater sind eins (ZThK. 1904, 168 f.; Dogmatik 427 f. 432. 198 f.).

Das ist nach Kaftan die Summe des Selbstzeugnisses Jesu, auch die synoptische Ueberlieferung führe auf dasselbe hinaus. Es ist instruktiv, Zahns Auslegung von „Ich und der Vater sind eins“ kennen zu lernen (1908, 459/60). „Einheit ist nicht Gleichheit. Von Gleichheit der Macht kann dies Wort ebensowenig verstanden werden, als von Gleichheit oder Aehnlichkeit der Gesinnung. Andrerseits kann, wo von zwei oder mehr Individuen die Einheit ausgesagt ist, auch nicht Identität derselben gemeint sein, welche .... auch nur durch εἷς, nicht durch ἕν ausgedrückt werden könnte. Das Neutrum bedeutet nicht mehr und nicht weniger als eine so innige Zusammengehörigkeit und gegenseitige Verbindung mehrerer Wesen, daß sie als ein einheitlich handelndes und leidendes Wesen betrachtet werden können.“ Also das Einssein bezeichnet nach Zahn Innigkeit der Gemeinschaft. In demselben Sinne verwendet Weizsäcker „Einheit mit Gott“, um damit das Sohnesbewußtsein Jesu im synoptischen Parallelwort: Niemand kennt den Sohn usw. zu erklären — m. E. in unübertrefflicher Weise: „Daß er sich von Anfang an in einer Einheit mit Gott weiß, welche stark und sicher genug ist, um sein wahres Selbst zu heißen; diese Einheit betätigt sich in seinem inneren Leben auf seiner Seite als die vollkommene Gebetsgemeinschaft, von der Seite Gottes als die schrankenlose Offenbarung“ (Untersuchungen ²277).

Damit vergleichen wir nun Kaftans Verständnis der Einheit Jesu mit Gott. Er sagt auch (§ 46), daß von Anfang an das geistige Selbstgefühl Jesu an das Bewußtsein seiner Einheit mit Gott geknüpft war, daß dieses Bewußtsein das Person-bildende Element im geistigen Leben Jesu war. Aber bei Kaftan kommt Jesu Einheit mit Gott auf Gleichheit hinaus. Eine Stellung zur Welt gleich der göttlichen schreibt er ihm freilich nicht zu,

denn die Teilnahme an der physischen göttlichen Allmacht würde seine Menschheit aufheben. Daß Jesus eins war mit Gott, schließe nur das innere ethische Moment der Allmacht in sich: die innere Unabhängigkeit von der Welt und die geistige Herrschaft über sie. Aber diese Art von Weltherrschaft sei etwas Menschliches, dem Christen auch Erreichbares, das menschliche Korrelat von Jesu Einheit mit Gott. Behauptet doch Jesus diese Weltherrschaft durch das Gebet. „Sofern er eins mit Gott war, kann von ihm nicht gesagt werden, daß er betete. Die Betätigung des Bewußtseins seiner Einheit mit Gott könnte nur in uneigentlichem Sinn Beten genannt werden“ (S. 435 u.). Da haben wir den andern Begriff der Einheit mit Gott — Weizsäcker sagte, die Einheit Jesu mit Gott habe sich auf seiner Seite als die vollkommene Gebetsgemeinschaft betätigt. Was Kaftan über das Beten Jesu sagt, genügt dem nicht, was die Evangelien berichten. Es handle sich da um sein Verhältnis zur Welt. Beten sei Bitten und setze eine Spannung zwischen dem Willen des Beters und dem göttlichen Willen voraus. Paßt das zum Gebetsleben Jesu? Ich möchte da nur von einer „Spannung“ zwischen der göttlichen Allmacht und dem ohnmächtigen, allmächtiger Hilfe bedürftigen oder teilhaftigen Beter reden. Fühlt er sich ihrer teilhaftig, so steigen seine Preisgebete auf. Und war er denn ihrer nur bedürftig, um die Weltherrschaft zu behaupten? Könnte nicht Kaftans Mystik die Andacht des Propheten zu dem sich offenbarenden Gott anerkennen? Wenn die Evangelien berichten: „und er blieb über Nacht im Gebet zu Gott,“ darf man davon nicht gelten lassen: „Du durchdringest alles, wollst mit Deinem Lichte, Herr, berühren mein Gesichte! Wie die zarten Blumen willig sich entfalten und der Sonne stille halten, laß mich so, still und froh, deine Strahlen fassen und Dich wirken lassen“? Das Beten Jesu war oft das Fragen des Sohnes in der Schule des Vaters, die er hinter dem Preisgebet bezeugt: „Alles hat mir der Vater überliefert.“

Kaftan hält also die Einheit Jesu mit Gott und seine vollkommene Gebetsgemeinschaft auseinander. Aber weil Jesus eins war mit Gott, hat er, indem er seinen persönlichen Willen in

der Welt betätigte, den Willen Gottes über die Menschen ausgeführt. Kaftan behauptet (§ 46, 5), was wir schon gegen Schäder ungeschichtlich nannten, daß Jesus in göttlicher Machtvollkommenheit die Vergebung der Sünden erteilt habe, als persönliches Subjekt der heiligen Liebe Gottes. Jesus habe das Reich Gottes in die Geschichte hineingestellt als einen unsichtbaren Bund des Geistes, in dem alle durch den Glauben mit ihm und weil mit ihm, mit Gott selbst zur Einheit eines Geistes und Lebens verbunden sind. Inbezug auf die Einheit Jesu mit dem heiligen Gott betont Kaftan (S. 441 f. 445), es sei nicht bloß als eine Naturtatsache zu verstehen, daß sein Wille sich mit dem göttlichen deckte, sondern es sei immer zugleich das Resultat persönlich-sittlicher Selbstentscheidung gewesen; seine natürliche ursprüngliche Einheit mit Gott habe ihn nur befähigt zum sündlos vollkommenen Menschen, geworden sei er es aber durch eigene Tat und sittliche Bewährung, die aus dem eigenen persönlichen Willen entspringt.

Das sind Kaftans Hauptlehren über die Einheit des geschichtlichen Heilands mit Gott, die der alles beherrschende Mittelpunkt seines göttlichen Lebens in menschlicher Gestalt war (S. 429 o.). Ist nun inbezug auf den geschichtlichen Heiland der Satz klar und unzweideutig: dieser Mensch ist Gott? Er stand den Menschen gegenüber als persönliches Subjekt der heiligen Liebe Gottes, als einer, dem im besonderen Sinn eigentümlich ist Gottes Geist und Leben. Da ich meinerseits an jener ganz strengen Reinhaltung des Gottheitsbegriffs vielleicht — leide, die wir Kunze einschärfen sahen, nenne ich niemand Gott, der der physischen Allmacht bar ist und seine ethische Weltmächtigkeit durch Beten behauptet. Aber lassen wir einmal das, lassen wir Kaftan das persönliche Subjekt der heiligen Liebe Gottes Gott nennen. Er kann ablehnen, daß er damit einen „geschöpflichen" Christus zu Gott mache, da, um mit seinem Schüler Titius[1]) zu reden, das Erlösende, worin sich Christus wahrhaft als Gott erweise, auch ihm eben nichts „Geschöpfliches", sondern

1) Theol. Rundschau VIII, 365/6.

göttliches Wesen in menschlicher Seinsweise ist. Da aber die heilige Liebe „schöpferisch" nicht ist ohne das bei Jesus fehlende „physische Moment der im irdischen Geschehen sich unbedingt durchsetzenden Verwirklichung" (Kaftan 434 u.), finde ich nicht klar und unzweideutig bei Kaftan das Folgende. Er sagt S. 450 u.: „Hier tritt der Schöpfer selbst vollendend in die Schöpfung ein." Beim Werden Jesu in der Welt handle es sich „um ein Eintreten Gottes in die Geschichte, wie es dies eine Mal und sonst nirgends stattgefunden hat, das neben die Schöpfung zu stellen ist" (S. 453 o.). Wenn wir dogmatische Formeln schmieden, wollen wir den naiven Modalismus doch lieber vermeiden. Diesen hat einmal Paul Jaeger in der „Christlichen Welt" (1903, 274) ganz hübsch verglichen mit der Redeweise über ein seinem Vater sehr ähnliches Kind: „es ist der (ganze) Vater!" Sei man sicher, daß keine gußeisernen Formen der Metaphysik in der Nähe stehen, so könnte man den Offenbarungswert Jesu an dieser harmlosen Ausdrucksweise gelegentlich zum Ausdruck bringen: „Er ist der ganze Vater!" Denn der wolle auch, daß allen Menschen geholfen werde. Ja — aber der will es nicht nur, der kann es auch in ganz andersartiger Weise als der geschichtliche Heiland. Dieser kann nicht selbst dem Simon helfen, daß sein Glaube nicht aufhöre, sondern muß Fürbitte darum tun. Ich bin also sehr dafür, daß wir in der Dogmatik eiserne Formeln schmieden, die die Glaubenswahrheit ausdrücken, daß es sich beim Werden Jesu in der Welt nicht um ein Eintreten der ganzen Schöpfergottheit in die Geschichte handelt, sondern nur um ihr „Eingreifen", wie es dies eine Mal und sonst nirgends stattgefunden hat. Die Formel, daß der Mensch Jesus Christus Gott ist, scheint bei Kaftan das vollste Recht zu gewinnen durch seinen Satz: „Hier tritt der Schöpfer selbst vollendend in die Schöpfung ein." Aber daß er zu diesem Satz durch seine Christologie und Trinitätslehre wirklich berechtigt sei, kann ich nicht finden. Auch in den neuesten Formulierungen seiner Trinitätslehre (ZThK. 1904, 175. 177) steht die Wendung vom Eingehen Gottes in die Geschichte. Aber was er wirklich meint, ist doch nur, daß Gott Geist und Leben seiner selbst stufenweise in die Geschichte hin-

eingibt an die Menschen bis dahin, daß der Christ sich hineinversetzt weiß in den ewigen Gott, was in und durch Christus geschieht. Darin liegt nach Kaftan eine Zusammenfassung von Gott und Welt, die ein pantheistisches Element enthält (ebenda 177). Dieses widerspreche aber nicht dem christlichen Schöpfungsglauben, nicht der Persönlichkeit des Schöpfergottes. Aber diese Persönlichkeit des Schöpfergottes selbst ist auch nicht der Mensch Jesus Christus.

Kaftans Satz „hier tritt der Schöpfer selbst vollendend in die Schöpfung ein" kann man scharf beleuchten von Wendts Christologie aus [1]. Er greift nicht nach der Idee des Schöpfers in der Schöpfung und nicht nach dem Prädikat der Gottheit, sondern lehrt „den Gottesgeist im Gottessohne." Der Mensch Jesus war der Träger der Fülle des heiligen Geistes und stand durch diesen mit Gott in einer so lebendigen Wesens- und Liebesgemeinschaft wie ein Sohn mit seinem Vater. Genau genommen sei der Geist Gottes nicht von Gott selbst, dessen ganzes Wesen Geist ist, zu unterscheiden. „Wo der Geist Gottes ist und wirkt, da ist und wirkt der Vater unmittelbar. So war sich auch Jesus selbst immer seiner unmittelbaren Gemeinschaft mit dem persönlichen Vater bewußt. Aber doch hat es guten Grund, wenn wir bei theologischer Ausdrucksweise nicht einfach sagen, daß Gott der Vater, sondern lieber, daß der heilige Geist Gottes in Jesu wohnte und wirkte. Denn wir müssen auch die sabellianische Vorstellung ausschließen, als gehe das ganze Wesen und Wirken des Vaters auf in dem Göttlichen, das Jesus in sich trug ..... Gott ist unveränderlich der absolute Weltgrund. Auch während er sich in Jesu Christo gegenwärtig und wirksam erweist, ist er zugleich als der ewige Gott in der Fülle seiner Kraft und Liebe allüberall gegenwärtig und wirksam. Sofern wir diese zum Wesen Gottes gehörige Allgegenwart und Allwirksamkeit neben seiner Gegenwart und Wirksamkeit in Jesu Christo in Betracht ziehen, erscheint uns diese letztere wie die Offenbarung eines Teiles seiner Kraft und seines

[1] System d. christl. Lehre II, 1907, 376 ff. Die Unterstreichungen rühren von mir her.

Wesens. Deshalb unterscheiden wir diese seine Offenbarung in dem einzelnen Menschen als die Einwohnung seines Geistes von ihm selbst. Aber das bleibt doch eine inadäquate Ausdrucksweise. Wir können nur eben nicht adäquat ausdrücken, wie der absolute, allgegenwärtige Gott zugleich als ganzer in dem Menschen Jesus gegenwärtig und wirksam sein kann."

Diese Darlegung Wendts dient zur Erinnerung an die m. E. nötige Vorsicht inbezug auf Verwendung des Gottesbegriffs. Vermeiden wir Formeln mit sabellianischem, modalistischen Schein und Gleichungen zwischen Gott, dem unveränderlichen absoluten Weltgrund, und dem Menschen Jesus. Da auch noch in neusten Christologien der geschichtliche Heiland als allmächtiger Schöpfer, Herr der Weltordnung, Souverän der Geschichte zu stehen kommt, also als Inhaber der ganzen Gottheit, wollen wir diesen das Prädikat der Gottheit für ihn überlassen.

Unsere Stellung zu Wendts Formel von der Einwohnung des Gottesgeistes im Gottessohn wird sich später ergeben. Er meidet sabellianischen Schein und vermag doch die Person Jesu in der Weise, wie es der Glaube fordert, in den Mittelpunkt der Weltentwicklung zu stellen. Denn er sagt (S. 391): „Gott hat die ganze gesetzliche Ordnung des Weltverlaufs und der Menschheitsgeschichte von Anfang an so eingerichtet, daß im rechten Momente das in dieser Vorzüglichkeit qualifizierte Organ für seinen Heilszweck in Erscheinung treten mußte." Wie man sich die Einwohnung des Gottesgeistes im Gottessohne vermittelt denken muß, darauf führen bei Wendt richtige Spuren. Die Gotteskraft in Jesus gilt als Befähigung nicht nur zu seinem voll in Gottes Liebeswillen aufgegangenen Liebescharakter, sondern auch zu seiner intuitiven Erkenntnis des Wesens und Willens Gottes. Diese Erkenntnis heißt auch sittlich gearteter Glaube; zu dessen Entwicklung habe die des göttlichen Geistesbesitzes in Korrelation gestanden. Auch im Gottessohn bildete sich der ideale sittliche Liebescharakter aus in lebendiger Wechselwirkung zwischen dem auf Gott vertrauenden Ich des Menschen und dem sich selbst in väterlicher Liebe dem Ich des Menschen mitteilenden himmlischen Vater. Durch die Vorstellungen intuitiver Gottes-

erkenntnis, sittlich gearteten Glaubens, lebendiger Wechselwirkung mit Gott wird Jesus als religiöses Subjekt dargestellt; es gelangt durch seine Einheit mit Gott im Sinne inniger Gemeinschaft zur Einheit mit Gott im Sinne der Gleichheit, zu einem voll in Gottes Liebeswillen aufgegangenen Liebescharakter.

Hierdurch entspricht Wendt jener oben gerühmten Forderung Ritschls, Christus als religiöses Subjekt zu würdigen. Am meisten hat dies Häring getan. Schon bei der apologetischen Entwicklung des Offenbarungsbegriffs entnimmt er (S. 123 bis 126) von Jesu Bild folgende Züge. Wie kommt es zur Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, zu dem „Gott im Menschen, der Mensch in Gott"? Antwort: Gott verwirklicht sie durch sein Nahekommen in einer Person der Geschichte. Ihr Selbstbewußtsein weiß sich mit Gott unüberbietbar eins, darin nämlich, daß dieses Selbstbewußtseins innerster Gehalt in menschlicher Lebensform dieselbe Liebesgesinnung ist, die den Inhalt des göttlichen Wesens ausmacht. Der Inhalt des göttlichen Lebens wird in menschlich geschichtlicher Lebensform wirksam wirklich, Jesus ist die persönliche Selbstoffenbarung Gottes, des unsichtbaren Gottes Bild, seine wirksam wirkliche Gegenwart in dieser Welt. Aber sabellianischer Schein kann nicht aufkommen, da zwischen solchen Sätzen Jesu eigene Religion als Voraussetzung seiner wirksamen Liebesgleichheit mit Gott berücksichtigt wird: „In Einem verwirklicht Gott diese Gemeinschaft, damit sie in allen wirklich werde: durch seine persönliche Tat, durch sein Ingottsein, weil Gott in ihm ist."

Auf den Gedanken dieses Satzes wird dann in Härings Christologie[1]) großer Nachdruck gelegt. Das unsre Gottesgemeinschaft verwirklichende Wirken der Offenbarungsperson sei „ein wahrhaft persönliches nur, wenn sie selbst Gottes Wirken in ihr in persönlichem Vertrauen bejaht, in Gott sein will, wie Gott in ihr sein will, mit anderen Worten, wenn sie selbst das religiöse Verhältnis, das sie in uns verwirklichen soll, in sich vollkommen verwirklicht." Häring redet auch

1) S. 381 387. 390 f. 395. 416. 391. 394 f.

vom Glauben, von der Hingabe Jesu an Gott, aber seine Lieblingswendung ist, daß er in seinem persönlichen Vertrauen die ihn beherrschende Liebe Gottes bejahe. Instruktiv ist die Bemerkung, daß für die Gottesgemeinschaft in Jesus, den Liebesverkehr zwischen Vater und Sohn, ein allgemein anerkannter Ausdruck nicht vorliege. Im Anschluß an Johannes könne man mit Schleiermacher von einem Sein des Vaters im Sohn und des Sohnes im Vater reden; nur müsse dieses Sein ganz und gar als wirksames in Betracht kommen, wie denn das Neue Testament von wechselseitigem Erkennen, Wollen, Wirken, Lieben zwischen Gott und Jesus rede.

Den entscheidenden Glaubenssatz über „Jesus Christus die persönliche Liebesoffenbarung Gottes" formuliert Häring so: „Jesus, der Sohn, mit des Vaters Liebe in persönlichem Vertrauen eins, macht in seinem Wirken auf uns die Liebe des Vaters zu uns für uns wirklich." In den Worten „mit des Vaters Liebe in persönlichem Vertrauen eins" liegt nicht nur Jesu Liebesgleichheit mit Gott, sondern auch seine in persönlichem Vertrauen geschehende „Einigung" (vgl. S. 389 o.) mit Gottes Liebe zu ihm selbst. Es wird stark betont, daß dieses persönlich sich einigende Vertrauen eine Tat ist: „Sein menschlicher Wille gibt sich dem in ihm wirksamen göttlichen Willen widerspruchslos hin in persönlichster Tat"; „diese Hingabe Christi (an die auf ihn selbst gerichtete Liebe Gottes) im Vertrauen ist seine persönlich freie Tat, nicht eine vom schöpferischen Willen Gottes nach Art der Natur hervorgerufene Tatsache." Aber mit vollem Recht kann sich Häring dagegen wehren, daß er Jesu persönliches Vertrauen nur zum Vorbild mache. Natürlich sei es das auch, wir wüßten ja nicht, was es um echte Gottesgemeinschaft sei, wenn sie uns nicht in Jesu entgegenträte. Aber Jesu Glaube, sein sich der Liebe Gottes Erschließen sei viel mehr, sei als Mittel zu betrachten für den Zweck, daß er uns Gottes Liebe offenbare. Das eben wäre nicht der Fall, wenn er nicht selbst Gottes Liebe in seinem Vertrauen bejahen und erwidern würde. Für den Zweck, daß die vollkommene Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wirklich werde, komme alles auf ihre wirkliche persönliche Ver-

wirklichung im Selbstbewußtsein Jesu an: diese persönliche Gemeinschaft mit einem Menschenleben habe aber Gott nur gefunden, wenn der persönliche menschliche Wille sich dem wirksamen göttlichen Willen zuwendet, selber will, weil Gott will. Sich selbst durchglaubend wirke Jesus Glaube. Sein Glauben sei auch in dem Worte Demut eingeschlossen. „Er, der vom Vater einzig geliebte Sohn, will es sein in freiester, sich hingebender, sich unterordnender Willenstat, in einziger Herrlichkeit des Dienemuts."

6.

Ueber die Demut bei Jesus ist gleichzeitig mit Härings Dogmatik ein Buch von mir erschienen, in dem ihre Würdigung Jesu als religiösen Subjekts von seinem Selbstbewußtsein her unterstützt wird. So wie ich durch das Studium der Demut Jesu sein wirkliches Selbstbewußtsein von seiner Einheit mit Gott zu erkennen vermochte, stelle ich es nunmehr dar.

Seeberg behauptete: „Er war nicht ein von Gott ausgerüsteter Prophet nach seinem Selbstbewußtsein, sondern er war Gott wie der Vater und mit dem Vater." Dazu sagten wir: Tertium datur! Was ist es? Der Sohn Gottes, wie es Jesus zu sein sich bewußt war. Julius Kaftan macht dagegen, daß der Ausdruck „Gottheit Christi" durch den andern Ausdruck „Gottessohnschaft" ersetzt werde, zweierlei geltend (Dogmatik S. 419). Erstens, dieser Ausdruck müßte in demselben Sinne genommen werden, in welchem von allen Christen gilt, daß sie Gottes Kinder sind. Aber dann wäre damit gerade nicht der Unterschied Jesu von allen andern ausgesagt. Worauf man doch nur zu erwidern braucht, der von Kaftan bevorzugte Ausdruck „Gottheit Christi" müßte in demselben Sinne genommen werden, in welchem er von Gott gilt. Dies tut Kaftan aber nicht; denn er muß das physische Moment der Allmacht und die über der Wahl liegende Heiligkeit subtrahieren. Also werden auch die Benützer des Ausdrucks „Gottessohnschaft" ein Recht haben, ihn in einem einzigartigen, dem sonstigen Sinn des Bildes der Gotteskindschaft überlegenen Sinne zu nehmen. Zweitens bemerkt

Kaftan, man könne zwar auch die Bezeichnung in dem Sinne verstehen, in dem Jesus sich selbst Gottes Sohn nennt, und das Neue Testament von ihm redet. Aber so genommen könne sie der Rede von seiner Gottheit nicht entgegengesetzt, sondern müsse sie in der Dogmatik auf diese Bezeichnungsweise als die klarere und unzweideutigere hinausgeführt werden. Wozu wir nur bemerken, daß Jesus selbst sich keineswegs in einem Sinne Gottes Sohn genannt hat, der auf den Satz, er sei Gott, hinausgeführt werden müßte. Wir werden dafür eintreten, daß er kraft seiner Gottessohnschaft Gottes Stellvertreter sein wollte. Ist das richtig, so wäre es wenigstens durch sein Selbstbewußtsein nicht geboten, ihn Gott zu nennen. Denn der Stellvertreter ist nicht der, den er vertritt, und muß nicht das sein, was dieser ist.

Aber in welchem Sinne nennt sich denn Jesus selbst Gottes Sohn? Man muß das ja einer einzigen Aussage entnehmen, weil die Geschichtlichkeit der anderen zu stark bezweifelt werden kann, was doch auch die Christologen beachten möchten. Zwar ist auch die eine, bestbezeugte Stelle nicht unangefochten geblieben, aber z. B. Harnack hat ihre Geschichtlichkeit zuletzt glänzend verteidigt [1]). Es ist das große Selbstzeugnis Jesu Matth. 11, 27. Sein Wortlaut ist verschieden überliefert, worüber doch auch die Christologen ein Wort sagen möchten. Mir scheint der folgende richtig: „Alles hat mir der Vater überliefert, und niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und auch den Vater kennt niemand als nur der Sohn, und wem ihn der Sohn will offenbaren." Mit „Alles hat mir der Vater überliefert" geben wir den historisch wahrscheinlichsten Wortlaut und Sinn des Herrnworts wieder. Wer wie Schäder (vgl. 1905, 491 f.) ein Gottbewußtsein Jesu annimmt, muß sich hüten, deshalb für historisch wahrscheinlicher die Meinung Jesu zu halten, daß ihm vom Herrn Himmels und der Erde alle Dinge der Welt zur Mitherrschaft übergeben worden seien. Historisch möglich wäre im Munde Jesu höchstens ein Jubelruf darüber, daß ihm Gott im Geiste Herrschaftsakte sogar über die Dämonen gibt. Aber bei

———

1) Sprüche und Reden Jesu 1907, 189 ff.

weitem am wahrscheinlichsten ist hier der Jubel Jesu darüber, daß ihm alles, was er von Gott und seinem Reiche lehrt, von Gott selbst überliefert, d. h. gelehrt worden sei. Er hat seine „neue Lehre aus Vollmacht“ sich nicht bei Schulautoritäten der Rabbinen in Lehrsälen anstudiert, sondern unmittelbar von Gott gelernt. Sein Meister, sein Lehrvater ist Gott allein — er, der unstudierte Handwerker, ist nur in Gottes Schule gewesen. Aber „Meister“, „Lehrvater“, „Schüler“ — das bezeichnet ganz ungenügend das Verhältnis zwischen dem Herrn Himmels und der Erde und Jesus. Darum fährt Jesus fort: und niemand kennt den Sohn usw. Zwischen Gott und ihm bestehe das Verhältnis derjenigen zu einander, welche allein einander recht kennen und verstehen: Vater und Sohn. Was von Vater und Sohn überhaupt gilt, daß zwischen ihnen ein volles gegenseitiges Erkennen und Verstehen hin und her geht und sie zusammenschließt, das wagt Jesus zum Gleichnis zu machen für sein Verhältnis zu Gott: auch von Gott und ihm gilt, daß sie sich durch und durch aufeinander verstehen, daß der eine mit dem andern völlig vertraut ist. Wenn sich Jesus in dieser Stelle als den Sohn Gottes hinstellt, so liegt im Gebrauch dieses Bildes eben laut dieser Stelle der Anspruch, daß er allein sich mit Gott in höchster Vertrautheit befinde. Und was hat wohl Jesus als den Grund der Vertrautheit zwischen Vater und Sohn gedacht? ihre gegenseitige Liebe? ihre geistige Wesensähnlichkeit? Das ist durch den ganzen Zusammenhang nicht so nahegelegt wie etwas Anderes, Einfacheres. Jesus wird einfach daran gedacht haben, daß Vater und Sohn sich durch und durch verstehen lernen, weil sie miteinander in beständigem unmittelbarsten Verkehr leben, weil sie in größter Offenheit und freiestem Gedankenaustausch aufs vertraulichste sich gegenseitig aufschließen. Wenn Jesus derartige Intimität zwischen Vater und Sohn auf sein eigenes Verhältnis zu Gott überträgt, so ist das wahrlich nicht wenig. Nicht weniger als dies liegt hier im Namen Sohn Gottes. Jesus will allein der einzigartige Vertraute Gottes sein. Er sagt von sich: „Den Vater kennt niemand als nur der Sohn.“ Als dieser Sohn, als dieser einzige Kenner Gottes will Jesus

natürlich mehr sein wie „ein von Gott ausgerüsteter Prophet". Aber „Gott wie der Vater und mit dem Vater" will er nicht sein. Das könnte im Begriff der Sohnschaft liegen, wenn man ihn ganz eigentlich faßte: da schließt er Artgleichheit ein, der Sohn gehört in die Gattung des Vaters, das Kind von Menschen ist eben Mensch. Aber das Selbstbewußtsein Jesu gibt uns kein Recht, bei ihm den Sohnesnamen auf den Anspruch der Artgleichheit mit Gott hinauszuführen.

Auf diesen Gedanken könnte man kommen durch seine Verwendung des Bildes der Gotteskindschaft außerhalb seines Selbstzeugnisses. In welchem Sinne hat er denn andere Menschen Gottes Sohn genannt? Wenn er mahnte: „Liebt eure Feinde, damit ihr Söhne seiet eures Vaters im Himmel", so bedeutet hier das Sohnesbild die sittliche Wesensähnlichkeit mit dem Vater. Nun wird Jesus sicher auch seine eigene Liebesfülle als Gottähnlichkeit aufgefaßt haben (vgl. Luk. 6, 36). Dann wird er aber auch diese mit eingeschlossen haben, wenn er auf sein eigenes Verhältnis zu Gott das Sohnesbild anwandte. Und hat er sein Verhältnis zu Gott laut seines Selbstbewußtseins als einzigartig in jeder Beziehung gewußt, so scheint bei ihm selbst die sittliche Gottessohnschaft oder Wesensähnlichkeit mit Gott auf totale sittliche Art- und Wesensgleichheit mit Gott hinauszulaufen. So käme man in schnellem Anstieg mittelst des Sohnesbegriffs in den Herrnworten auf die Höhe des Selbstbewußtseins Jesu, daß er sittliche Homousie mit dem Vater habe, oder die heilige Liebe wie der Vater und mit dem Vater sei.

Nach meiner Ueberzeugung hat Jesus die Einzigkeit des himmlischen Vaters nicht einmal durch das Selbstbewußtsein gefährdet, daß er selber auch die heilige Liebe sei. Einheit mit Gott im Sinne totaler Gleichheit mit Gottes heiligem Liebeswesen scheint mir Jesus nicht beansprucht zu haben. Aber ehe ich dem die Einheit mit Gott gegenüber stelle, die er wirklich von sich aussagte, möchte ich aufs entschiedenste behaupten, daß sich Jesus der Sündlosigkeit seiner sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott bewußt war [1]). Aber dieses Bewußtsein ist etwas ganz

1) Vgl. mein Buch, Die christl. Demut S. 104 ff. 166 ff.

anderes als jener Gleichheitsanspruch.

Jesus hat eine Einheit mit Gott als dessen Stellvertreter geltend gemacht. Das tat er, indem er z. B. sagte nach Matth. 10, 40: „Wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat." Er bezeugt hier erstens sein Gesandtsein von Gott. Er glaubt an seine göttliche Mission. Er will nicht von sich selbst gekommen sein. Er hat sich nicht selbst vom Handwerker zum überprophetischen Propheten aufgeschwungen. Als Gesandter Gottes ist er Gott natürlich stark untergeordnet, eine weit genug von ihm abstehende Person, die der Sendung, der Vollmacht, des Auftrags und steter Weisung bedarf. Aber den Menschen ist er als Gesandter Gottes stark übergeordnet. Denn zweitens liegt in dem Wort: „Wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat" eine gewisse Einheit Jesu mit Gott. Wir haben hier die überall vorkommende Idee, daß der Absender selbst in seinem Abgesandten kommt, daß der Gesandte kraft ihm erteilter Vollmacht in Person seinen Auftraggeber vertritt: Stellvertretereinheit mit Gott nimmt Jesus in Anspruch. Sie ist nicht etwa Wesenseinheit mit Gott, sondern nur eine Einheit der Geltung gegenüber anderen Personen. Vor den Menschen will Jesus wie eins mit Gott gelten, ihnen wie Gott selbst gegenübertreten, so daß seine Aufnahme als Gottes Aufnahme gilt.

Seine Stellvertretereinheit mit Gott machte aber Jesus so geltend, daß er von ihr alle andern Gottesboten ausschloß, die früher im Namen Gottes gekommen waren. Wir kennen seinen Anspruch: „niemand kennt den Vater als nur der Sohn". Er will allein der einzigartige Vertraute Gottes sein und kraft dessen sein einziger Stellvertreter. Er traut auch niemand anders seine sündlose sittliche Wesensähnlichkeit mit Gott zu, kraft deren er Gottes Liebeswesen zwar nicht selber auch ist, wohl aber mit seiner Liebesfülle vertreten kann.

Aus diesem Stellvertreterbewußtsein Jesu erklärt sich nun vollständig das berühmte „Ich aber sage euch", das er als neuer Gesetzgeber auch gegen Moses richtete. Es bedeutet: Ich, der Sohn, an Gottes Statt. Er gibt Gebote umkleidet von Gottes

Autorität. Er meint nicht: Ich aber sage euch aus eigener Autorität; denn als eine eigene göttliche Quelle des Sittlichen fühlte sich Jesus nicht, im eigenen Namen zu lehren, war nicht sein Ehrgeiz. Er rühmte: „Alles hat mir der Vater überliefert".

Als Gottes stellvertretender Sohn hat Jesus nicht nur gesetzgeberisch gewirkt, sondern auch richterlich, nämlich freisprechend. Zum Gichtbrüchigen z. B. sagte er: „Mein Sohn, erlassen werden deine Sünden", nämlich von Gott. Auf Gott versteht er sich, sein himmlisches Begnadigen verkündigt er auf Erden und überträgt es dadurch auf die Erde.

Der Glaube Jesu an seine Stellvertretereinheit mit Gott erklärt auch vollgenügend die Forderung des Anschlusses an seine Person, nicht bloß an sein Werk, seine Lehre. Jesus hat verlangt, um seinetwillen sogar das Leben einzusetzen und mit der Familie zu brechen, wenn sie wider ihn ist. Für seine Person müsse man sich jetzt entscheiden, weil er der Gottesbote ohnegleichen sei als der letzte vor dem Weltende, als der, an dem sich alles entscheidet. Er ist mit Gott eins als der endgültige Herabträger Gottes, sofern der Anschluß an seine Person bedeutet, daß man bei ihr die Gemeinschaft mit Gott erst recht gewinnt und fern von ihr auf ewig verliert.

Daraus, daß Jesus über alle Dinge geliebt sein wollte, schließt z. B. Kunze, daß er an seine wahrhaftige Wesenseinheit mit Gott geglaubt habe. Aber Jesus forderte jene Liebe doch nur insofern für sich, als er sagen konnte: wer mich über alles liebt, der liebt nicht mich über alles, sondern durch mich hindurch den, der mich gesandt hat, den, den ich vertrete. Er forderte jene Liebe nur deshalb für sich, weil jetzt die Zeit gekommen, daß man ihn über alles lieben müsse, wenn man Gott noch weiter lieben wolle. Der Anschluß an Jesus führt durch ihn hindurch zu Gott empor, zu endgiltiger Gemeinschaft mit Gott. Gottesgemeinschaft besteht auch nach Jesus darin, daß Gott seinerseits hilft und gebietet und vergiebt und die Menschen ihrerseits zu Gott beten, ihm gehorchen und vertrauen. Indem Jesus an Gottes Statt half, gebot, vergab, richtete er das Beten,

Gehorchen und Vertrauen der Menschen durch sich hindurch auf Gott selbst. Gottes Stellvertreter Jesus will den Menschen zu dem Wesen werden, an dem sie Gott erleben: an ihn ist und bleibt dieses Erleben gebunden, aber er bindet dabei nicht an sich, sondern durch sich hindurch an Gott selbst. Wer Gott erleben will, kann nicht an Jesus vorbeileben, sondern muß ihn durch Jesus hindurch erleben.

Das ist der Sinn des Anspruchs Jesu, Gottes einziger vollgültiger Stellvertreter zu sein. Aber neben seiner stetigen Stellvertretereinheit mit Gott hat Jesus noch eine andere Art von Einheit mit Gott bezeugt. Ueber seine Heilungen von Besessenen sagte er, daß er „in Gottes Geist die Dämonen austreibe." Hieraus und aus einigen verwandten Aussprüchen geht hervor, daß Jesus in den Höhepunkten seiner Krankenheilungen eine eigentümliche Krafteinheit zu spüren glaubte zwischen Gott als dem eigentlichen Wundertäter und sich selbst als Gottes passivem Werkzeug dabei: das wird ja von neuesten Christologen zugegeben, daß Jesus seine Krankenheilungen nicht für seine eigenen Wunder hielt, sondern für Wunder, die die Allmacht des Vaters auf das Gebet des Sohnes hin wirke. „In Gottes Geist" bannt dieser die Geister. Die Taufgeschichte erzählt zwei Wirkungen Gottes auf Jesus: daß er ihm seinen Geist gab und daß er ihm Aufschluß über sich selbst gab. Es ist wahrscheinlich, daß Jesus wirklich selbst erzählt hat, bei seiner Taufe hauptsächlich habe ihm Gott Aufschluß über sich selbst gegeben. Hat er nun auch wirklich selbst erzählt, daß er damals zugleich Gottes Geist empfangen habe? Angenommen dies sei der Fall, so dürfte man doch meines Erachtens Jesus gewisse Vorstellungen über sein Verhältnis zu Gottes Geist nicht zuschreiben. Unter Gottes Geist, in dem er die Geister banne, muß er verstanden haben die mit ihm irgendwie in Verbindung gesetzte wirksame Wunderkraft Gottes. So denkt er sie sich aber nicht mit ihm in Verbindung gesetzt, daß er mit ihr ganz verschmolzen sei, daß er selbst der Ausgangspunkt ihrer göttlichen Kraftwirkungen wäre. Nein, als Ausgangspunkt der Gotteskraft, in der er das Wunderbare wirkt, denkt er sich vielmehr Gott droben im Himmel, sich

selbst aber nur als Durchgangspunkt. Vom Himmel herab kommt, wie er zu spüren glaubt, die Fülle des Geistes über ihn, um durch ihn hindurch das Wunderbare zu wirken. Er fühlt sich nicht fortwährend eins mit der wirksamen Wunderkraft Gottes, sondern eben nur in den Höhepunkten seiner Krankenheilungen fühlt er eine momentane Lebenseinheit zwischen Gott als dem eigentlichen Wundertäter und sich selbst als Gottes passivem Werkzeug dabei [1]).

Dieses letztere Einheitsbewußtsein ist dem Sohn Gottes eine Gewähr dafür gewesen, daß er zum Messias berufen sei. Als der sich mit Gott in höchster Vertrautheit und sündloser sittlicher Wesensähnlichkeit befindende Sohn glaubte Jesus der Stellvertreter Gottes zu sein. Das Einheitsbewußtsein des Stellvertreters hängt eng mit dem einzigartigen Sohnesbewußtsein zusammen. Jenes andere Einheitsbewußtsein, das den Geisterbanner befiel, gehört mehr zum Messiasbewußtsein.

Gerade dieses scheint aber auch neusten Christologen ohne ein Gottbewußtsein undenkbar. Nur hieraufhin haben wir uns die Messiashoffnung Jesu anzusehen. Sie umfaßte hauptsächlich viererlei: daß er werde verklärt werden zu göttlicher Herrlichkeit, sitzen zur Rechten Gottes, herabkommen mit Engelheeren auf die Erde, abhalten das Weltgericht. Das Urteil darüber, ob einer, der dies von sich selbst hoffte, ein Gottbewußtsein haben mußte, hängt zunächst davon ab, was seine Religionsgenossen hofften und wie ihnen seine individuelle Hoffnung vorkam. Fanden denn die jüdischen Zeitgenossen Jesu seine Messiashoffnung gottmäßig?

Man versuche doch einmal in die Geschichte recht einzudringen, die Markus 10 erzählt ist. Die beiden Jünger Johannes und Jakobus bitten Jesus, ihnen zu verleihen, daß sie rechts und links von ihm sitzen in seiner zukünftigen Herrlichkeit. Wie müssen sie über sein Thronen in seiner Herrlichkeit gedacht haben? Sie können es sich nicht als göttliche Regierung des Weltalls vorgestellt haben. Sonst hätten sie sich nicht in ihren Wünschen

1) Vgl. noch Die christl. Demut S. 144.

an seine rechte und linke Seite hinaufgewagt. Sie können ihre eigene Zukunft und Jesu Zukunft nicht als völlig unvergleichlich gedacht haben. Jesus selbst betont in seiner Antwort demütig seinen wesentlichen Abstand von Gott: jenes Sitzen neben ihm zu verleihen, stehe ihm nicht zu, sondern es würde denen verliehen, denen es Gott bereitet hat. Indem Jesus auf den, der da alles bereitet, hinweist, unterscheidet er wesentlich seine eigene Regentschaft vom Weltregiment des Schöpfers. Er macht es den Jüngern klar, daß jene Ehrensitze von etwas abhängen, das in einen Machtbereich des Schöpfers gehört, an den seine Vollmacht nicht heranreicht. Die Jünger wollten neben ihm thronen „in seiner Herrlichkeit", wie sie sagten, d. h. wenn er die Messiasherrschaft angetreten haben wird. Daß er und niemand anders dazu berufen sei, war ein offenes Geheimnis zwischen ihm und seinen Jüngern. Aber auch darüber war man sich einig, daß der Meister nicht so, wie er war, Messiasherrscher sein könne: er muß eine Wesenserhöhung durchmachen. Auf eine solche hofften aber damals alle frommen Juden: sie würden in der neuen Welt „Herrlichteit" haben, eine strahlende, sternengleich glänzende Lichtnatur. Die Herrlichkeit des Messias galt nicht als gänzlich verschieden von der seines Volkes, es ward nicht etwa an eine Distanz gedacht wie zwischen Gott und Kreatur. Von der Messiashoffnung der Juden und Jesu und der Seinen muß man die Idee einer „Gottwerdung" ganz fernhalten. Es wird durchweg Zweierlei festgehalten: die Einigkeit Gottes und die Wesensverwandtschaft des Messias mit allen seligen Geistern.

Durch solches Vergleichen mit der Zukunftshoffnung aller frommen Juden lernt man die Tragweite der Messiashoffnung Jesu richtiger abschätzen, ihre relative Höhe kennen. Sie war nicht so hochfliegend, wie man ohne Kenntnis der Jesus umgebenden religiösen Ideenwelt meinen könnte. Nach unbefangenem, allgemein jüdischen Urteil war sie nicht größenwahnsinnig, gotteslästerlich. Als Jesus sich im Verhör als Messias bekannte und sprach: „Ihr werdet den Menschensohn sehen, sitzend zur Rechten der Macht und kommend mit den Wolken

des Himmels", da sagte zwar der Hohepriester zum Gerichtshof: „Ihr habt die Lästerung gehört." Aber nach den Begriffen der Todfeinde Jesu war die todeswürdige Gotteslästerung nicht der Messiasanspruch an sich, auch nicht der Messiasanspruch im Sinne des Menschensohnbildes, sondern daß gerade dieses Subjekt, der galiläische Tempellästerer, es wagte, auf den Messiasthron Anspruch zu erheben[1]).

Um der Messiashoffnung Jesu gerecht zu werden, muß man endlich den inneren Zusammenhang beachten, der zwischen dem Selbstbewußtsein Jesu von seiner gegenwärtigen und dem von seiner zukünftigen Größe bestand. Er glaubte schon zu sein der einzige Stellvertreter Gottes gegenüber den Menschen. Hoffte er, daß er als Messias mehr sein werde als Gottes Stellvertreter? Hoffte er etwa, daß aus seiner Stellvertretereinheit mit Gott wahrhaftige Wesenseinheit mit Gott werden werde? „Gottwerdung" gibt es nicht für Jesus, wie vorhin gesagt. Er hoffte demütiger. Er hoffte überhaupt nicht, etwas total Neues zu werden, sondern zu bleiben, was er war, Gottes Stellvertreter, freilich nicht mehr in Niedrigkeit, sondern in großer Macht und Herrlichkeit. Jesus durfte seine Messiashoffnung auf sich selbst richten, weil er sich als Gottes einzig angemessenen Stellvertreter schon jetzt fühlte. Was in ihm, dem Sohne, ein für allemal angelegt und bereitet ist, sein Stellvertretertum, das wird Gott auch dann durchführen, wenn sein Reich kommt: Jesus wird es dann sein, dessen sich Gott als stellvertretenden Messiaskönigs bedienen wird. Gott wird den, durch den hindurch er gegenwärtig wirkt, nicht unbenutzt lassen bei der Aufrichtung des Gottesreichs, sondern er wird sich dann seiner noch ganz anders bedienen, nämlich als seines Stellvertreters im Herrschen und Richten.

Aber damit, daß die jüdischen Zeitgenossen Jesu seine Messiashoffnung nicht gottmäßig finden mußten, ist noch nicht historisch bewiesen, daß er selbst sie wirklich ohne Gottbewußtsein hatte. Wir fanden zwar bisher ohne ein solches alle seine Ansprüche erklärbar, fanden sie durchaus begreiflich aus seinem

1) Vgl. meinen Volkshochschulkursus „Jesus und seine Predigt" 1908, 35.

nachweislichen Stellvertreterbewußtsein, aber wir müssen nun doch auch noch nachweisen, wie vieles bei Jesus einem Gottbewußtsein positiv widerspricht. Sagt man, das alles bezeuge nur ein Menschenbewußtsein, mit dem ein Gottbewußtsein irgendwie kombiniert war, so antworten wir, daß diese Kombination, diese Antinomie nur künstlich ins Selbstbewußtsein Jesu verlegt wird, daß nichts nötigt, das Menschenartige darin anders zu verstehen, als daß er eben nicht Gott von Art sein wollte.

Das Selbstbewußtsein Jesu verwehrt mit nichts, seine eigene Ueberzeugung von seiner Wesensart aus solchen Ansprüchen zu erschließen, wie dem, daß auch er vom Tag des Weltendes kein Wissen habe. Hier verrät sich ein scharfes Gefühl seines Abstandes von dem allein allwissenden Gott, Herrn Himmels und der Erde.

Als das Entscheidendste ist geltend zu machen, daß zu Jesu Existenz das Beten gehörte. Als Beter ist er sehr untergeordnet dem Wesen, zu dem er betet. Er betet zu Gott als ein von ihm zu beschränktem und bedürftigem Sein gebildetes Wesen. Auch was er betet, zeigt sein Bewußtsein um die Schranken seiner Wirkungskraft, die von göttlichem Vermögen weit entfernt ist. Er kann nicht selbst dem Simon helfen, daß sein Glaube nicht ausgehe, sondern muß Fürbitte darum tun, Luk. 22, 32. Auch in dem Beter von Gethsemane ist der im Wissen beschränkte, hilfsbedürftige Knecht Gottes zu erkennen. Daß er Ungeheures, eine Leibwache von mehr als zwölf Legionen Engel, von seinem Vater erbitten könnte und sofort erhalten würde, soll Jesus nach Matth. 26, 53 betont haben. Aber daß er selber göttlicher Befehlshaber über die Engel sei, kommt ihm nicht in den demütigen Sinn.

Wie Jesus dadurch, daß er betet und durch das, was er betet, seine von der göttlichen Art des Allmächtigen verschiedene Wesensart bekundet, so beweisen noch manche andere Aeußerungen sein Gefühl gänzlicher Abhängigkeit von dem, der da alles wirkt und gibt, was er, Jesus, ist und hat und weitergibt. Alles, was er von Gott und seinem Reiche erkennt, bezeichnete er als ihm von Gott überliefert. Er fühlt sich nicht etwa in seinem

ganzen Wesen so verwandt mit Gott, daß die Erkenntnis seiner selbst zugleich die Erkenntnis Gottes wäre und er deren Ueberlieferung nicht nötig hätte. Nach Luk. 22, 29 sagte er zu seinen Jüngern: „Ich vermache euch Herrschaft, wie sie mir mein Vater vermachte." Daß Jesus seine Messiasherrschaft als ein mit der Uebertragung von Herrschaft an seine Jünger vergleichbares Vermächtnis bezeichnen konnte, klingt nicht gerade darnach, daß er sie in seiner Artgleichheit mit Gott begründet sah. Besonders in dem schon vorhin berücksichtigten Wort Jesu: „Das Sitzen zu meiner Rechten oder Linken ist nicht meine Sache zu verleihen, sondern (das gehört denen,) für die es bereitet ist" spürt man das scharfe Gefühl seines Abstandes von der unendlichen Macht über alle Dinge und Zeiten. Sie allein bestimmt alle Menschenlose und wie das Kommen des Reichs, so auch die Rangverhältnisse in ihm.

Dies sind einige Zeugnisse dafür, daß Jesus mit dem Judentum einig war über die Einzigkeit Gottes. Daß ein anderer, er selbst, als „wahrhaftiger Gott" zu dem Einzig-Einen Gott gehöre, oder neben ihn oder in ihn hinein, lag ganz außerhalb des religiösen Horizontes Jesu Christi. Er fühlte sich als ein Gebilde Gottes und deshalb seiner Wesensart nach verwandt mit den Geschöpfen, nicht mit dem Schöpfer.

Aus einer eigentlichen Wesensverwandtschaft mit Gott wird er nicht einmal seine sündlose sittliche Wesensähnlichkeit mit ihm erklärt haben. Daß auch geschaffene Geister ihrem sittlichen Wesen nach dem Schöpfer ähnlich sein können, liegt ja schon in der Mahnung Jesu, barmherzig zu sein, wie Gott barmherzig ist, und in seiner Bezeichnung derer, die ihre Feinde lieben, als Söhne Gottes. Da aber Jesus seine eigene sittliche Gottähnlichkeit als sündlos kannte, könnte man annehmen, er habe sie auf eine wirklich gottverwandte Seite seines Wesens zurückgeführt. Sollte er sich nicht nach seinem sittlichen Charakter mit Gott wesensgleich gefühlt haben? Könnte er sich nicht geradezu als das Gebilde Gottes begriffen haben, das, wie Gott Liebe ist, ebenfalls wahrhaft göttliche Liebe ist? Wir haben gesehen, was die Forderungen Jesu bedeuten, sich an seine Person anzuschließen

und ihn über alle Dinge zu lieben. Sie bedeuten, daß er das Wesen sei, an dem die Menschen Gott erleben, bei dem sie in endgültige Gemeinschaft mit Gott kommen. Aber kann sich Jesus so geschätzt haben, ohne wenigstens seine heilige Menschenliebe für wesensgleich mit der Vaterliebe Gottes zu den Menschen zu halten? Dies würde darauf hinauslaufen, daß er die göttliche Liebe als zweimal in der Wirklichkeit vorhanden gedacht hätte: außer in Gottes Person droben im Himmel auch in seiner eigenen Person unten auf Erden.

Mich führt mein Studium des Selbstbewußtseins Jesu immer wieder von der Annahme ab, daß er irgend etwas in seinem Wesen für wahrhaft göttliches Wesen gehalten habe. Ich finde ihn inbezug auf alles Göttliche von bloßem Stellvertreterbewußtsein getragen, d. h. er will es nur auf Erden vertreten, aber gar nichts wahrhaft Göttliches selber auch haben oder sein, nicht einmal die göttliche Liebe. Er bedroht die Einzigkeit Gottes, der allmächtige heilige Liebe ist, auch nicht durch die Idee, daß ein Zweiter, er selbst, ebenfalls wahrhaft göttliche heilige Liebe sei. Der Sohn fühlt sich nicht neben Gott als von ihm selbständig gemachter Inhaber irgend welchen eigenen göttlichen Seins, er fühlt sich nicht als ein zweiter von Gott eröffneter Ausgangspunkt irgend welchen eigenen göttlichen Wirkens. Nicht schon, wenn die Menschen an Jesus hangen, hangen sie an der göttlichen Liebe, sondern erst wenn sie durch seine Person hindurch zu Gott selbst durchgedrungen sind. Jesus behauptet von keiner Seite seines Wesens, daß er damit die Gemeinschaft zwischen den Menschen und Gott selbst zu ersetzen vermöge. Die Menschen können freilich einzig und allein durch ihn hindurch in endgültige Gemeinschaft mit Gott, der Liebe ist, kommen. Aber die Liebe, die Gott ist, gibt es nur einmal; Jesus glaubt nicht, daß er selber sie auch sei; er ist nur der einzige Begegnungspunkt zwischen der Liebe, die Gott ist, und den Menschen. Er hat nur die Liebe, die Gott allein ist, auf Erden zu vertreten. Dazu wäre er nicht geeignet gewesen, wenn er nicht selber auch barmherzig wie Gott gewesen wäre; aber diese seine eigene Barmherzigkeit war eben nicht Gottes barmherziges Vaterwesen, auf das er

durch sich hindurch den Glauben der Menschen gerichtet hat.

Also wenn für Jesus seine Einzigartigkeit ein Problem war, so hat er es m. E. nicht durch die Ahnung seiner göttlichen Wesensart gelöst. Aber diese Richtung seines Ahnens zu verneinen, ist historisch viel leichter, als die wirkliche Richtung der Gedanken zu ermitteln, womit er selbst sich seine Einzigartigkeit erklärt hat. Ich kann ihm nur die im Folgenden vorgeführte Selbsterklärung seines Wesens abmerken. Das große Selbstzeugnis Jesu, alles habe ihm der Vater überliefert und den Vater kenne niemand als nur der Sohn, stellt die Fragen, wie und wann dieses Ueberliefern stattfand, wie und wann Jesus der einzige wahre Kenner Gottes wurde. Es wird seine selige Erfahrung gewesen sein, daß er sein ganzes bisheriges Leben hindurch von Gott Ueberlieferungen d. h. Offenbarungen erhalten hatte. Daß er aber diese Offenbarungen entgegennehmen und verstehen konnte, wird er sich aus der ihm von Gott bereiteten Naturanlage erklärt haben. Zum einzigartigen Offenbarungsempfänger wußte er sein Wesen von Mutterleib an gebildet. Er hatte von Geburt das Wesen, das ihn befähigte, zur höchsten Vertrautheit mit Gott zu gelangen. Und auch daß er seinem sittlichen Wesen nach Gott sündlos ähnlich war, wird Jesus der ihm von Gott bereiteten Naturanlage mit verdankt haben. Mehr als menschliches Wesen muß man um der Sündlosigkeit willen nicht annehmen. Aber wenn man die angeborene Empfänglichkeit Jesu für Gottes Offenbarungen einzigartig nennt, so muß man „einzigartig" vielleicht ganz im eigentlichen Sinne fassen: Jesus könnte sich als ein Wesen begriffen haben, das einzig in seiner Art sei, weder Gott von Art, noch ein Wesen wie die andern, geschaffenen Geister, sondern ein Gebilde Gottes von ganz eigener Wesensart, das nicht seines Gleichen hat. Weiter als mit diesem Gedanken kann man dem Glauben, daß Jesus ein übermenschliches Wesen sei, nicht entgegenkommen. Aber es ist richtiger, die wahrhaftige Menschheit Jesu nicht zu gefährden durch den Einfall, daß er ein Zwischenwesen sei, weder Gott noch Mensch. Jesu eigenes Ahnen ist wohl nie darüber hinausgeflogen, daß er wahrhaft menschlichen Wesens sei, und seine Einzigartigkeit war ihm wohl nur

in dem Sinne ein Problem, daß er seine Anlage zum einzigen Sohne Gottes als das Geheimnis seines Wesens empfand, das ihm innerhalb der Menschheit eine einsame Höhe verlieh.

Daß Gott die Menschennatur Jesu in einzigartiger Weise auf sich hin angelegt hatte, ermöglichte dessen lebenslängliche Gottinnigkeit, die in der Menschheit einzig dasteht. Wirklich zustandegekommen ist diese Gottinnigkeit durch den stetigen Wechselverkehr zwischen dem Vater und dem Sohne: der Vater überlieferte, d. h. offenbarte, und zwar so wie niemandem anders; der Sohn glaubte und schaute und betete, und zwar so wie niemand anders. Sagt man, der Vater habe dem Sohne geoffenbart so wie niemandem anders, so meint man vor allem den einzigartigen Inhalt der Offenbarungen. Man kann ein ganz neues, alles überbietendes, vollständiges Sichaufschließen Gottes an Jesus annehmen. Hier ist nur auch zu berücksichtigen, daß Jesus vermöge seiner Anlage zum Vertrauten Gottes diesen in allen seinen Offenbarungen so wie niemand anders verstand: er vermochte ihn in einzigartiger Weise auch mittels der heiligen Schriften und aus der Natur kennen zu lernen. Ueber die Formen, in denen Jesus die neuen Offenbarungen empfing, könnte man nur kühne Vermutungen wagen, was nicht nötig ist. Daß Gott in Jesus keine Visionen angeregt habe, scheint uns ein Vorurteil[1]). Gott hatte gewiß mancherlei Weisen, um Jesus die Fülle seines Innern aufzuschließen wie sonst keinem andern Wesen. Aus Gottes Fülle schöpfte Jesus glaubend, schauend, betend stetig sein inneres Leben und verwirklichte so die Idee eines Lebens, das ganz aus Gott und in Gott und auf Gott hin gelebt wird. Das war persönlichste Tat, wie wir mit Häring betonen möchten. Nur gehört zur absolut frommen Willensenergie demütige Selbstverschleierung. Dann kam die Epoche des Lebens Jesu, die Taufepoche. In ihr wurde die lebenslängliche Gottinnigkeit Jesu vollendet, vollendet zur höchsten Vertrautheit mit Gott. In Zusammenhang mit ihrer Vollendung steht die Offenbarung, die der Sohn vom Vater bei seiner Taufe über sich selbst erhielt. Er lernte sich als

1) Vgl. meinen Art. „Verzückung" in RE³ XX, 591, 29 ff.

den einzigen Sohn Gottes erkennen, der das Wesen dazu habe, sein Stellvertreter in Gegenwart und Zukunft zu sein. Seine Stellvertretereinheit mit Gott machte Jesus alsbald öffentlich geltend und seine Jünger zog er in seine Hoffnung hinein, daß er der Gott beim Kommen seines Reiches vertretende himmlische Messiaskönig werden werde. Diese Hoffnung wurde ihm immer mehr zur Gewißheit, je häufiger er in gewissen Höhepunkten seines Wirkens eine momentane Einheit mit Gottes Wunderkraft erlebte. Er glaubte das Wesen dazu zu haben, in Zukunft als Messias ganz anders mit Gottes Wunderkraft eins zu werden, aber an eine Anlage, Gott zu werden, darf man bei Jesu Selbsterklärung seines Wesens keinesfalls denken.

In unsrer Auffassung des Selbstbewußtseins Jesu von seiner Einheit mit Gott ist der wichtigste Punkt, daß wir diese nicht einmal im Sinne der sittlichen Homousie, der Gleichheit des Liebeswesens festhielten. Wir möchten darüber noch Folgendes hinzufügen. Man kann mit Kaftan sagen, daß der Christ sich hineinversetzt weiß in den ewigen Gott, man kann behaupten, daß die Vergeistlichung des Christenmenschen mit wahrhaft göttlichem Geiste eine gewisse partielle Gleichheit zwischen dem Schöpfer und seinem geschöpflichen Ebenbilde bewirkt. Aber neben diesen Teilzwecken im höchsten Gut des Menschen hat der in Geltung zu bleiben, daß der Mensch mit der Persönlichkeit seines Schöpfers selbst persönliche Gemeinschaft habe wie das liebe Kind mit dem lieben Vater. Gott, „der sich zum Vater geben hat," ist der allmächtige Schöpfer, der Heilige, die Liebe. Diese drei Seiten seines wirksamen Seins sind so zusammengehörig und voneinander bestimmt, daß niemand zweien davon wesensgleich sein kann, der nicht auch die dritte hat. Diejenige heilige Liebe, welche Gott der Vater ist, *kann* Jesus gar nicht *auch* sein, weil er nicht allmächtiger Schöpfer ist. Zur Qualität von Gottes heiliger Liebe gehört, daß sie allmächtig-schöpferische ist. Ist sie das in Jesu nicht, so ist seine heilige Liebe nicht qualitativ dieselbe wie die Gottes. Also entweder lehre man zwei Götter, zwei Väter oder erkenne an, daß Jesus auch nicht seinem heiligen Liebeswesen nach mit dem Vater in einerlei Wesen war.

Da zum höchsten Gut des Menschen die Gemeinschaft mit keiner andern heiligen Liebe gehört als der seines Schöpfers, wäre seine Gemeinschaft mit der heiligen Liebe Jesu noch nicht sein höchstes Gut, wenn sie nicht auf jene Gemeinschaft hinausgeführt würde. Aber der Mensch gelangt zur höchsten Gemeinschaft eben nur durch die heilige Liebe Jesu hindurch. Jesus ist der „Spiegel des väterlichen Herzens", aber nicht selber auch das väterliche Herz. Er ist der einzige Mensch, den das väterliche Herz dazu geschaffen hat, daß er es in unsre arme Erde hineinspiegeln könne. Das hat er treulichst getan: er hat sich sozusagen hinaufgelebt, hineingelebt ins ihm allein sich ganz erschließende väterliche Herz, und es dann durch sich hindurch hineingespiegelt in die Geschichte, aber das väterliche Herz selbst ist nicht in die Geschichte eingetreten. Das väterliche Lieben ist und bleibt eben väterlich, was immer „schöpferisch" einschließt. Schöpferwesen kann nicht in die Schöpfung eingehen.

Aber wenn Jesus nicht Gott wie der Vater und mit dem Vater sein wollte, wollte er denn da, daß die Seinen an ihn glauben? Zwar nicht auf sich selbst als ein Wesen von göttlicher Allmacht, Heiligkeit und Liebe hat Jesus den Glauben gezogen, wohl aber insofern auf sich selbst, als nur durch ihn hindurch sich der Verkehr zwischen Gottes Allmacht, Heiligkeit und Liebe und dem rechten Glauben der Menschen vollzieht. Niemand kann an Jesus vorbeiglauben, der an Gott recht glauben will. Jesus hat den Gottesglauben dadurch recht gemacht, daß er ihn durch sich hindurch leitete. Er gewinnt bei diesem Durchgang ein Moment der Zutraulichkeit, dessen Berechtigung Jesus verbürgt. Dieser ist bei den Menschen Gottes Vertrauensmann, an den sie glauben sollen — aber auch als an ihren Vertrauensmann bei Gott, was ihren Gottesglauben zutraulich macht. Das väterliche Herz lehrte die Kinder dadurch den rechten Glauben an sich, daß es ihn auf sich lenkte durch den hindurch, der es abspiegelte in seiner wahrhaft menschlichen, fürbittenden, dienenden heiligen Liebe. Es ist keine „Verleugnung Gottes des Vaters", wenn wir uns zu ihm durchglauben durch den Glauben an unsern Herrn Jesum Christum!

Thesen und Antithesen.

[Herrmann und Troeltsch].

In der gegenwärtigen systematisch-theologischen Diskussion spielen zweifellos Herrmann und Troeltsch eine Hauptrolle. Und zwar erscheint gewöhnlich ihr gegenseitiges Verhältnis im Lichte eines Gegensatzes. Besonders von seiten Herrmanns wird gelegentlich unmißverständlich ausgesprochen, wie weit er sich von der Methode und den wissenschaftlichen Zielen Troeltschs geschieden weiß. Es kann auch gewiß nicht bestritten werden, daß jeder der beiden genannten Theologen einen besonderen Typus darstellt. Im Folgenden soll jedoch die übliche Betonung der Unterschiede zurücktreten hinter dem Versuch, an zwei Punkten ganz ähnliche Tendenzen bei Herrmann und Troeltsch nachzuweisen. Ich bin mir wohl bewußt, daß man bei derartigen Annäherungen nur allzuleicht in die Gefahr kommt, der aufzufindenden Aehnlichkeit zu liebe die Eigentümlichkeit der Verglichenen nicht zu ihrem Recht kommen zu lassen. Allein wenn der Versuch mit der genügenden Zurückhaltung gemacht wird, kann er sogar dem besseren Verständnis der Verschiedenheiten dienen.

1. Herrmann hat oft dargestellt, wie er sich die Entstehung der Religion denkt. Eine in sich wahrhaftige Sittlichkeit muß sich schließlich vor die Frage der Religion gestellt sehen. Hat nämlich der Mensch die Richtung auf radikale Wahrhaftigkeit seines inneren Lebens gewonnen, so tritt notwendigerweise die Frage an ihn heran, woher er das Recht und die Möglichkeit nehmen soll, sich als ein sittliches Selbst gegenüber der unendlichen Mannigfaltigkeit dessen zu behaupten, wovon er sich selbst unterscheidet und wovon er sich dennoch stets in Abhängigkeit findet. Diese beunruhigende Frage findet erst dann ihre Lösung, wenn der Mensch eine Macht kennen lernt, die ihn so gewaltig ergreift, daß er sich von ihr nicht mehr zu unterscheiden und zu lösen vermag, und wenn er zugleich den Mut

gewinnt, in dieser Macht dasjenige zu sehen, was hinter dem grenzenlos Unendlichen steht, von dem er sich abhängig findet. In diesen Erlebnissen entsteht die Religion. Mit ihr empfängt der Mensch erst die rechte sittliche Freudigkeit und Kraft, zu der er durch das sittliche Denken allein nie gelangen kann. Daß freilich der sittliche Mensch jemals das entscheidende Erlebnis macht, ist keineswegs selbstverständlich. Denn eben weil es sich um ein Erlebnis handelt, kann man es sich nicht selbst geben, sondern es wird einem als wunderbare Gabe zu teil. Sosehr es richtig ist, daß Religion ganz Sittlichkeit und sittliche Tat ist, so sehr ist sie doch auch zugleich ganz Gabe Gottes. Sittlichkeit ist also nicht dasselbe wie Religion, aber sie ist die Bedingung der Religion. Kommt der sittliche Mensch dahin, einer Macht zu begegnen, die seine völlige Hingabe fordert, so ist es seine dringendste Pflicht, sich ihr ganz zu überlassen. Denn in der Religion findet die Sittlichkeit mit ihren Voraussetzungen und Ansprüchen ihre letzte Verankerung, ihre höchste Garantie.

Troeltsch behandelt die Frage nach der Entstehung der Religion nicht so angelegentlich wie Herrmann. Sie ist ihm nicht Problem wie diesem. Aber wenn er ausführt, was Religion nach seinem Verständnis leistet, so finden wir bei ihm ganz ähnliche Gedankengänge wie bei Herrmann. Freilich ist diese Aehnlichkeit verbunden mit starken Unterschieden. Aber gerade mit dieser Einschränkung gewinnt man m. E. einen wertvollen Einblick in die Verschiedenheit der Ausgangspunkte und Voraussetzungen bei Troeltsch und Herrmann und in die Konsequenzen dieser Verschiedenheit für den ganzen Aufbau ihrer Arbeit: bei beiden hat die Religion einen ganz ähnlichen Sinn und eine ganz ähnliche Bedeutung im Zusammenhang des menschlichen Geisteslebens; die Unterschiede innerhalb dieser Aehnlichkeit aber stellen sich dar als einfache Konsequenzen der Verschiedenheit in den allgemeinen Voraussetzungen und Ausgangspunkten.

Troeltsch hat oft die Notwendigkeit einer Metaphysik der Religion betont. Die Religion hat es ja nicht allein mit einer bestimmten Gestaltung und Bewegung des menschlichen Seelenlebens zu tun, sie behauptet auch die transszendente Realität ihres Beziehungsobjektes, Gottes. Und da sie nicht isoliert bleiben darf vom sonstigen Leben des menschlichen Geistes, so kann es nicht genügen, die Gottesidee lediglich im religiösen Glauben zu erreichen. Vielmehr bedarf diese auch einer allgemein philosophischen Bearbeitung, die es sich zur Aufgabe wird setzen müssen, in der Gottesidee die Realität einer

transszendenten Weltvernunft zu behaupten, in der die Werte des gesamten menschlichen Geisteslebens ihre Verankerung finden. Nur auf diesem Weg ist dem menschlichen Geistesleben, speziell der Religion, Selbständigkeit und Lebendigkeit garantiert gegenüber den todbringenden Einflüssen einer positivistisch-mechanistischen Betrachtungsweise. Die Behauptung eines solchen transszendenten Weltgrundes, des metaphysischen Normalbewußtseins (Windelband), gibt erst der Vernunft in allen ihren Gestaltungen und Betätigungen, also auch der religiösen Vernunft ihren Halt und ihre Zuversicht.

Diese Verankerung der Vernunftwerte in einer „Vernunft überhaupt" durch Troeltsch stellt nun m. E. eine Parallele dar zu der Verankerung der sittlichen Werte in der Religion durch Herrmann. Das metaphysische Normalbewußtsein hat bei Troeltsch der Vernunft gegenüber dieselbe Funktion wie die Religion bei Herrmann der Sittlichkeit gegenüber. Und daß es sich bei Troeltsch um einen transszendenten Weltgrund und die gesamten Vernunftwerte, bei Herrmann um Religion und Sittlichkeit handelt, das hat seinen Grund in der Verschiedenheit der Anschauungen und Voraussetzungen, von denen sie ausgehen. Herrmann betont immer und immer wieder die Notwendigkeit einer Unterscheidung von Religion einerseits und den allgemein gültigen Erkenntnisgebieten in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst andererseits. In der Sittlichkeit aber bricht die Frage nach der Religion durch. Troeltsch warnt ganz entgegengesetzt nachdrücklich vor einer Isolierung der Religion. Nach ihm darf der im religiösen Bewußtsein enthaltene Gottesbegriff nicht fern gehalten werden von der Beziehung auf die außerreligiöse Erkenntnis, sondern muß mit dieser zusammen einen gemeinsamen letzten Grund erstreben. Und mag Troeltsch dabei auch eine Harmonisierung der Religion mit der Ethik als der für das allgemeine Bewußtsein wichtigsten Vernunftbetätigung in erster Linie für nötig halten, so dringt er doch auch mit Energie auf den Zusammenhang des religiösen Lebens mit dem wissenschaftlichen und künstlerischen. Dementsprechend gewinnt bei Herrmann speziell das *sittliche* Leben in der Religion seine Einheit, bei Troeltsch das *gesamte* Geistesleben.

Ich weiß sehr wohl, daß sich in diesen Unterschieden zwischen den beiden Theologen tiefgehende Differenzen aussprechen: Differenzen in den philosophischen Voraussetzungen (Marburger und Heidelberger Kantschule, Cohen und Windelband), in dem Maße, in dem sie diese philosophischen Voraussetzungen auf ihre systematisch-

theologische Arbeit Einfluß gewinnen lassen, in dem Grade, in dem sie überhaupt eine wissenschaftlich-philosophische Bearbeitung der Religion für möglich und zulässig halten u. s. w. Aber die Unterschiede wollte ich hier nicht betonen, vielmehr darauf hinweisen, wie innerhalb und trotz der Unterschiede die Religion hier eine ähnliche Stellung in der Oekonomie des Geisteslebens einnimmt wie dort, und wie die Unterschiede in dieser Aehnlichkeit nichts sind als Spiegelungen der Differenzen der Voraussetzungen u. s. w.

2. Herrmann behauptet, in der Art und Weise, wie er die Sittlichkeit zur Religion hinleiten läßt, ein Verständnis der Religion erreicht zu haben, das auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, wenigstens bei solchen Menschen, die sittliches Leben aus eigener Erfahrung kennen. Dagegen weist er den Anspruch der Allgemeingültigkeit entschieden ab für Inhalt und Form des religiösen Erlebnisses selbst. Die Gründe der Religion will er allgemeingültig bestimmen, ihr Erzeugnis nimmermehr. Vielmehr ist es jedes Einzelnen persönlichste Angelegenheit, sich darauf zu besinnen, wo und wann er die entscheidende religiöse Erfahrung macht. Ihre Wirklichkeit und Wahrheit läßt sich nicht allgemeingültig fixieren.

Eine solche Scheidung eines Allgemeingültigen und eines Nichtallgemeingültigen findet sich nun auch in Troeltschs Behandlung der Wahrheitsfrage. Durch eine energische Geltendmachung historischer Gesichtspunkte sieht er sich zur Anwendung der kritisch-aprioristischen Methode auf die Religion gedrängt. Sind einmal in einer konsequent historischen Betrachtungsweise die dogmatischen Ansprüche einzelner Religionsgebilde gefallen, so ist eine Beurteilung und Gruppierung der Religionen, um die es doch u. a. der Religionswissenschaft nach Troeltsch zu tun ist, nur erreichbar an der Hand eines kritisch herausgearbeiteten religiösen Wahrheitsbegriffs, des religiösen Apriori. Dieses muß auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen überall, wo von Religion die Rede sein soll. Aber das religiöse Apriori ist nicht die Religion selbst. Vielmehr bedarf es einer Aktualisierung in psychologisch-geschichtlicher Gestaltung. Für diese Aktualisierung kann der Anspruch der Allgemeingültigkeit nicht mehr erhoben werden; ihr Wert bestimmt sich darnach, wieweit sie das religiöse Apriori verwirklicht.

In dieser Scheidung eines Allgemeingültigen und eines Nichtallgemeingültigen in der Religion stellt sich eine zweite Parallele zwischen Herrmann und Troeltsch dar. Und auch hier erklären sich

die Unterschiede in diesem Gemeinsamen aus Differenzen der Voraussetzungen und Ausgangspunkte. Inwiefern das für Herrmanns enge Verbindung der Religion mit der Sittlichkeit gilt, ist bereits oben gezeigt. Dazu sei nun hier noch auf seine individualistisch-psychologisch-deskriptive Methode in Ansatz und Durchführung hingewiesen, der auf Troeltschs Seite ein historisch-rationalistisch-konstruktives Interesse gegenübersteht. In diesem Zusammenhang möchte ich mit einigen Worten auf die vielverhandelte Frage des religiösen Apriori eingehen. Wenn Troeltsch den Begriff des Apriori auf die Religion anwendet, so ist es ihm dabei selbstverständlich nicht darum zu tun, die Religion zu einer naturwissenschaftlich nachweisbaren Größe zu machen. Er will vielmehr dadurch nur die wissenschaftliche Möglichkeit einer allgemeingültigen Beurteilung der Religionen gewinnen, nachdem alle dogmatischen Möglichkeiten zertrümmert sind. Dabei ist er sich wohl bewußt und hat es verschiedentlich ausgesprochen, daß seine Arbeit der religiösen Wahrheitsfrage eben nur das leisten kann und soll, was sich ihr durch die Wissenschaft leisten läßt. Diese Arbeit hat also Sinn und Zweck nur für diejenigen, die in der Religion mehr als eine Illusion sehen. Bei wem Troeltsch nicht diese grundsätzliche Zustimmung findet, für den hat er ebensowenig geschrieben, als sich eine ethische Abhandlung an Leute richtet, die grundsätzlich die Möglichkeit einer Ethik leugnen. — Troeltsch sieht sich also zur Einführung des religiösen Apriori gezwungen durch seine religionshistorische Orientierung und durch sein rationalistisch-konstruktives Interesse an einem Gültigkeitsmaßstab zum Zwecke einer allgemeingültigen Beurteilung und Gruppierung der Religionen. Für Herrmann fällt sowohl jene Orientierung als auch dieses Interesse und damit die Notwendigkeit des religiösen Apriori fort. Für ihn handelt es sich ja gar nicht um die Religion schlechthin, sondern, um mit Troeltsch zu reden, nur um eine Aktualisierung des religiösen Apriori, nämlich die im Christentum; und selbst innerhalb dieser einen Aktualisierung geht er nicht allen Wegen, sondern nur einem nach, nämlich dem ethischen. Ihn interessiert in erster Linie nicht die Religionsgeschichte, sondern das religiöse Individuum. In diesem das Entstehen und Werden der Religion zu belauschen und, was er so findet, möglichst getreu zu beschreiben, das hält er für seine Aufgabe. Wenn er daher trotzdem eine allgemeingültige Begründung der Religion behauptet, so wird diese nicht denselben Sinn haben können wie Troeltschs Apriori.

Aber gerade das, worin sie sich von ihm unterscheidet, ist wieder charakteristisch: Troeltschs Apriori ist geschichtsphilosophisch-kritisch, Herrmanns allgemeingültige Gründe der Religion sind ethisch.

Natürlich hat die Einführung des religiösen Apriori durch Troeltsch und seine häufige und entschiedene Ablehnung durch Herrmann wiederum ihren Grund in weitgehenden philosophischen Differenzen. Speziell dürfte es sich an diesem Punkt um die metaphysische Frage handeln, von deren Beantwortung Sinn und Bedeutung des Apriori abhängt. Aber das darf ich in diesem Zusammenhang nur kurz andeuten. Denn es kam mir ja hier nicht darauf an, die Differenzen zwischen Herrmann und Troeltsch bis in ihre letzten Gründe zu verfolgen, geschweige denn, Entscheidungen zwischen beiden zu fällen. Hermann Diehl.

[Die Gewißheit des historischen Jesus].

Johannes Müller, der mehr Fühlung hat mit außerkirchlichen Kreisen als gemeinhin wir Theologen, weiß, wie sehr die Zweifelfrage, ob denn Jesus überhaupt gelebt habe, viele Gemüter heute beschäftigt. Ursache ist für weitere Kreise Kalthoff, der zwar nicht mehr unter uns lebende, aber darum nicht tote; dazu findet auch Jensen bei Laien die Anerkennung, die ihm unter den Gelehrten bisher fast versagt blieb. Die historische Kritik der zünftig Nächstberufenen, der theologischen wie der profanen Historiker, zeigt in der Tat keine Aufwendung von ernstem Interesse für das so sensationelle Problem: würde auf dem Orientalistenkongreß in Kopenhagen — was doch völlig denkbar wäre — Jensen seine These verteidigt haben, so würde vermutlich die Debatte einen ähnlichen Verlauf genommen haben wie die Debatte über die These von Haupt-Baltimore, daß Jesus arischer Herkunft gewesen sei: was man einem Kalthoff-Chamberlain zu gute hält, wird einem Jensen-Haupt, weil sie Gelehrte von Beruf sind, ernstlich verdacht.

Aber für Johannes Müller ist wichtiger, was in den Seelen suchender Menschen vorgeht, als was die Zünftigen denken. Und indem er seiner Gemeinde die Reden Jesu verdeutschen und vergegenwärtigen möchte, gibt er erst Rechenschaft über die Frage: „Inwiefern wird die Bedeutung Jesu und der Wert seiner Reden durch die Ergebnisse der historischen Kritik beeinträchtigt?“ Christliche Welt 1908 Nr. 32.

Müller beklagt sich zuweilen darüber, daß die Theologen von seiner Arbeit zu wenig Notiz nehmen. Er wundert sich freilich auch nicht darüber, denn sie sind ihm in Intellektualismus versunken. Es wäre leicht, ihm zu zeigen, daß er einerseits mit seinem Antiintellektualismus auf den Schultern von Theologen steht, die den Bann des Intellektualismus längst gebrochen haben, und daß er anderseits mit seinen Ideen den Intellekt noch allzu stark in Anspruch nimmt, um den Graben zwischen sich und uns so tief ziehen zu können, wie er tut: und vielleicht würde er nicht so viel mißverstanden werden, wie er klagt, wenn er diese Idee immer noch klarer herausarbeiten wollte.

Aber man dürfte in der Tat innerhalb der theologischen Zunft Johannes Müller größere Aufmerksamkeit zuwenden. Auch sein oben zitierter Versuch verdient alle Beachtung. Von Seiten der Systematiker vor allem. Denn die Frage, wo die Glaubensgewißheit bleibe, wenn Jesus nie gelebt hat, ist eine Frage, bei der der Historiker vielleicht sich nicht im mindesten aufzuhalten braucht gerade weil er den Quellen und seiner Methode ein Zutrauen schenken darf und muß, das ihn solcher Reflexionen überhebt. Aber der Dogmatiker kann sich auf den Historiker nicht verlassen. Er darf an keinem Punkte die Gewißheit des Glaubens auf die Arbeit des Historikers und ihre etwaigen Ergebnisse gründen. Und so lange niemand die Historizität Jesu anzweifelte, wäre es vielleicht müßig oder geschmacklos gewesen, die Dialektik auf diese Möglichkeit zuzuspitzen; aber nachdem ernste, geistbegabte Männer die Behauptung aufgestellt haben, er habe nicht gelebt (oder was dasselbe ist: wenn er gelebt habe, so wisse man nichts von ihm, so sei seine Existenz von keiner geschichtlichen Bedeutung, sei gleich Null), müssen wir Dogmatiker ihnen beinahe dankbar sein, daß sie uns zu einer überaus konkreten Fragestellung verholfen haben. Es heißt nun nicht mehr ganz allgemein: Wie steht die religiöse Gewißheit der historischen Kritik gegenüber? sondern ganz speziell: Wie steht die religiöse Gewißheit [des Christen] zu der historisch-wissenschaftlichen Möglichkeit der Nichtexistenz des geschichtlichen Jesus? Schärfer ist doch das Problem „Religion (geschichtliche, christliche Religion) und Geschichte“ noch niemals gestellt worden, schärfer wird es nicht gestellt werden. Und eine solche unüberbietbare Fragestellung ist immer ein Gewinn.

Indem wir nun in der Dogmatik bei diesem Punkte recht eingehend verweilen werden, ist uns der Weg, den Müller einschlägt,

den lebendigen Glauben zunächst frei zu machen vom Interesse an dem geschichtlichen Jesus, und dann (Sp. 773, Abs. 3 und 5; Sp. 775 Abs. 4) aus der Glaubenserfahrung heraus einen Rückschluß zu fordern auf die Existenz Jesu, durchaus gangbar und sogar, wie ich sagen darf, vertraut. Für das Nähere verweise ich auf Müller selbst, möchte nur eine ergänzende Bemerkung hinzufügen.

Die historische Gewißheit hat auch bei dem geschultesten Historiker etwas Naives an sich. Diese Naivität macht auf den, der ihr nicht beizufallen vermag, den Eindruck des Willkürlichen, Unerträglichen; auf den, der ihr zustimmt, den des unmittelbar Einleuchtenden, Notwendigen, letztlich Selbstverständlichen. Ohne den Willen zum Glauben, den Willen, Glaubhaftes in der Ueberlieferung anzuerkennen, kommt historische Erkenntnis nicht zustande; und wievieles an diesem Willen für den Historiker methodisch bewußt sein mag, es wurzelt dennoch zuletzt im Unbewußten, in der Nötigung durch die geheimnisvolle Macht seiner innersten lebendigen Person.

Macht man sich das klar, so wird auch die Stellungnahme zu der Frage, ob Jesus existiert habe, in letzter Linie einer solchen bewußt-unbewußten Willensentscheidung anheimgegeben sein. Wobei selbstverständlich gefordert werden muß, daß sie von allen möglichen historisch methodischen, aber auch rein ethischen Schutzvorrichtungen umgeben, Schutzmaßregeln geleitet bleibe.

Es wird aber gesagt werden dürfen, daß der faktische Zusammenhang zwischen der Psyche von heute, die das Urteil fällt, eine andre Psyche habe vor Jahrhunderten in irdisch-menschlicher Existenz gelebt, noch lange nicht zart und tief genug beobachtet und untersucht ist. Wir empfangen ein gut Teil unsres geistigen Besitzes aus der Vergangenheit: abstrakte Ideen und Erinnerungen an Tatsachen (von allem Andern hier abzusehen). Ohne Zweifel besteht zwischen beiden ein großer Unterschied. Aber unser Sensorium für die verschiedene Art, wie unsere Seele auf beides reagiert, ist schlecht ausgebildet. Niemand wird daran zweifeln dürfen, daß dieser Unterschied Gegenstand wissenschaftlicher Beobachtung und Feststellung sein kann. Wie aber weiter, wenn wir ein Interesse daran haben, festzustellen, ob ein überkommener Gedanke nichts weiter gewesen sei als ein Ausdruck des common sense, Massenprodukt, oder geboren unter ganz besonderen Umständen in der Seele des Genius? wenn wir ein Interesse daran haben zu wissen, ob eine Geschichte nichts

weiter war als Mythus, Legende, Gleichnis, oder ob ihr eine wirklich von einem lebendigen Menschen erlebte Tatsache zu Grunde liegt? Weshalb sollte es unmöglich sein, dahinterzukommen? Hinter die unterscheidbare Wirkung höchst unterschiedener Vorgänge? und dann schließen zu dürfen von der unterschiedenen Wirkung auf den unterscheidbaren Vorgang? Nicht vermittelst dunkler Telepathie, sondern vermittelst heller Anwendung unsrer gegebenen und nur bewußt gesteigerten Geisteskräfte im freien Tageslicht?

Die Naturwissenschaft wirtschaftet fortwährend aufs kühnste mit der unermeßlichen Entwicklungsfähigkeit ihrer Methode. Die Geisteswissenschaften begnügen sich in großer Zähigkeit mit dem Maße von Dialektik, das frühere Zeiten grundlegend hinterlassen haben. Auch die Erkenntniskritik, auf die wir mit Recht stolz sind muß doch darin ihre positive Bedeutung bewähren, daß sie uns neue ungeahnte Erkenntnismittel an die Hand gibt.

Was wir hier in specie im Auge haben, ist genau der geschichtliche Jesus, die einmalige einstmalige Existenz des Menschen Jesus. Nicht das, was in der Dogmatik als Gottheit Christi, verklärter Christus, deutscher Christus u. s. w. in der mannigfachsten Weise verhandelt wird und immer wieder dazu verlockt, es aus dem historischen in die seiner Idee aufzulösen. Rade.

Namenregister.

Ahmed, Muhammed 14.
d'Alembert 13.
Ambrosius 4.
Amicis, Oreste d' 14.
Anselm 115, 272, 288.
Aristoteles 295.
Arndt, E. M. 204.
Athanasius 301.
Augustin 4, 31, 38, 295, 301.
Avenarius, Richard, 63.

Baco 324.
Bärwald 218.
Baumgarten, O. 8, 23, 77.
Baur, F. Chr., 110, 112 f., 114 ff. 121, 134, 136, 139, 155, 254.
Bayle, Pierre 155.
Beck 220.
Bender 206, 302.
Bernoulli 205.
Biedermann 205, 303.
Böhme 110, 113, 118 f., 138.
Bonnet 16.
Bornemann 77.
Braig 299, 317.
Braniß 110, 113, 118, 129 f., 137.
Braun, Otto 158.
Brentano 217, 221.
Bresler 294, 324.
Bretschneider 110, 113, 121 ff., 128 ff. 138.
Brodmann 215.
Buber, M. 317.
Buddha 358, 402.

Cabanis 13.
Caird, Eduard 302.
Caird, Joh. 302.
Calixt 141.
Calvin 77, 192, 419.
Carlyle, Thomas 97.
Chamberlain 478.
Chemnitz 141.
Coe, George A. 25, 304, 312.
Cohen 230, 475.
Comte 13, 15.
Condillac 12 ff.
Claß, G. 355 f.

Dalman 413.
Daub 137, 329.
Decharme 295.
Delbrück 110, 113, 119 f., 129, 133, 139.
Demokrit 295.
Dilthey 227, 334, 430.
Dorner 303.
Dreßler, Max 158.
Drews, Arthur 158, 164 ff., 170, 172, 177 f.
Drews, Paul 336.
Duhm 32.
Dunkmann 326 ff.

Ebbinghaus 62, 212 ff., 320 f.
Eck, Samuel 333.
Eckehart, Meister 63.
Emmerich, Katharina 306.
Eucken 22, 311.
Euhemorus 295.

Fechner 17.
Feuerbach 299 f., 301.
Fichte 44, 119 f., 205.
Flacius 141.
Flournoy, 294, 304, 317.
Foerster 77.
Frank 30, 70, 148, 288, 303, 398, 415.

Frazer 308, 321.
Fries 8, 111, 299.
Fuchs, E. 10.

Gast, J. Chr. 110, 134.
Gastrow, Paul 4.
Gebhardt, Hermann, 305.
Genf 307.
Gottschick 343.
Görland 297.
Goethe 107.
Goeze 153.
Groos, Karl 62.
Grützmacher, Richard 399.

Häberlein 33.
Haeckel 158, 163 f., 171, 177, 179 f., 368.
Hall 25.
Hamann 7 f., 297 f.
Häring 317, 337 ff., 434 ff., 446, 454 ff., 470.
Harnack 25, 32, 295, 322, 457.
Hartley 16 f.
Hartmann, E. v. 23 f., 175.
Hase 110, 112, 121.
Hasse, Karl Paul 158.
Haupt, Erich 400.
Haupt, Paul 478.
Hausrath 208.
Hébert 3.
Hegel 11, 18, 110 f., 118, 127 f., 133, 135, 137, 155, 203, 205 f., 299, 419.
Hein, Arnold 202 ff.
Hellpach, 306.
Hengstenberg 134, 335.
Herbart 19, 23.
Herbart von Cherbury 296.
Herder 7 ff., 10, 17 f., 299.
Herrmann 32, f., 37, f., 60, 140 ff., 226, 325, 389 ff., 430, 473 ff.
Hinneberg 320.
Hinrichs 110.
Hitzig 208.
Höffding 221, 303.
Hofmann 29 f., 32 f., 148, 303, 417.
Holl 70 ff.
Holsten 303.
Holtzmann, J. H. 303, 423.
l'Houet, A. 305.
Howard 306.
Hume 217, 296, 304 f.
Hunnius, Nikolaus 141.

Jacobi 113, 126, 297 f., 349.
Jaeger, Paul 451.
James 14 ff., 24 ff., 35 f., 66, 216, 219 ff. 312 ff.
Jastrow, Morris 36.
Ibsen 56 f.
Jensen 478.
Jentsch, Karl 74.
Jeremias 224.
Jerusalem 215, 313.
Ihmels 389 ff.
Jodl 319 f.

Kabisch 23.
Kaftan, Julius 61 f., 225 f., 302, 304, 325, 337, 363, 402, 415, 432, 443, 446 f., 456 f., 471.
Kaftan, Theodor 325, 396, 399, 433 f.
Kähler 227, 399.
Kahnis 335, 419.
Kalthoff 202, 478.
Kalweit 38, 64 f.
Kant 8 ff., 38, 40, 55 ff., 64 ff., 111, 142, 177 f., 197, 208, 216, 232, 298, 314, 328, 350.
Kattenbusch 10, 322.
Kerner, Justinus 207.
Kierkegaard 47 ff.
Klaiber, 110, 113, 118, 126, 133.
Klepl 74.
Klostermann 422.
Knapp 110, 134, 136.
Koch-Altweiler 305.
König, E. 398.
Kopernikus 188.
Kritias 295.
Kunze 404 ff., 450, 461.

Ladame 307.
Lambeck 215.
Lamettrie 13.
Lamprecht 218.
Lang, Andrew 308.
Lange, F. A. 216, 300.
Lazarus 18.
Lazzeretti, David 14.
Leibniz 5, 8, 297, 313.
Lessing 5 ff., 153.
Leuba 65, 224, 308 f., 312
Lindner, Th. 218, 225.
Lippert 300.
Lipps, Th. 64.
Lipsius, Ad. 303.
Locke 8, 12, 16, 296.

Lombard, E. 16.
Loofs 154 ff., 322, 407.
Lotze 65, 142, 366.
Lubbock 18.
Lücke 109 f., 113, 117, 135, 139, 388.
Lukrez 295.
Lütgert 403 f.
Luther 29, 31, 63, 67, 69, 71, 74, 182, 185, 188 ff., 204, 264, 322, 336, 342, 407, 415, 430, 440.

Mandel 399.
Marcion 117.
Marheineke 110.
Märklin 203 f.
Martineau 303.
Mayer, E. W. 31, 308.
Meinong 64.
Melanchthon 77, 110, 184, 188.
Merx 413.
Mill 221.
Misch, G. 13.
Mönckemöller 306.
Mörchen 25.
Moses, Josiah 25, 305.
Mulert 61, 64.
Müller, E. 2.
Müller, Joh. 478 ff.
Müller, Max 303.
Mundt, Theodor 207.
Münsterberg 17 f.
Murisier, Ernst 306.
Musäus 4, 299.

Nicolai, Ch. F. 316.
Nietzsche 47, 56 f.
Nitzsch, K. J. 110, 134.

Otto 144.
Overbeck 259.

Parmenides 158.
Pascal 297.
Paulsen 157, 161 ff., 227, 304.
Peirce, Charles Sanders 66.
Pellotieri 305.
Pezold, Franz Karl 150.
Pfister, O. 2, 33.
Pfleiderer, O. 25, 32, 208, 303.
Philippi 30, 288.
Planck 40.
Plato 31.
Plutarch 295.
Pratt, James Bissett 307.
Prodikus 295.
Protagoras 126.
Pünjer 298, 303.

Rade 39 ff., 45.
Ragaz 2.
Rasmussen 14.
Rätze 110, 112, 122, 128, 138.
Rauwenhoff 303.
Rehmke 216.
Reinhard 138.
Reischle, 225 f., 302.
Reuter, Hermann 11.
Ribot 14.
Rickert 163, 321, 334.
Riehl 38.
Ritschl, A. 10, 29 ff., 60, 73, 75, 124, 137, 141 f., 148, 300 ff., 321 f., 327 f., 366, 376 f., 402, 409, 436, 445 f., 454.
Ritschl, O. 4, 33, 60, 74, 147, 149, 301.
Rittelmeyer 63, 293.
Rohde 300.
Röhr 113, 129, 132 f., 136, 138.
Roth 202.
Rothe 347, 372.
Rousseau 7.
Rust 110, 113, 122, 126, 137.

Sack, K. H. 110, 112, 126.
Schäder 402 f., 405, 415 ff., 450, 457.
Scheel 293, 318.
Scheibel 117.
Schelling 9, 107, 113, 125.
Schian 33.
Schiller 293, 298.
Schlegel, Friedrich 107.
Schleiermacher, 9 ff., 29, 31 ff., 40 f., 60, 62, 63, 65, 74 f., 77, 79, 107 ff., 141 f., 144, 147 f., 156, 197, 199, 203, 205 f., 209, 227, 238, 299, 301, 304 f., 327, 334, 349 f., 356, 362, 388, 399, 407, 446, 455.
Schmid, Christian Gottlieb 110, 124.
Schmid, Heinrich 111, 114, 135, 137.
Schnehen 158, 169 ff.
Schott 110, 133.
Schrempf, Chr. 158, 166, 174 f.
Schuster 77.
Schwarz 109, 122, 131, 134.
Schwarz, E. 61.
Schweizer, Alexander 208 ff.
Seeberg, R. 325, 396, 398, 404 f.,

428 ff., 435 ff., 456.
Semler 4 ff., 10, 299.
Sennert, Andreas 141.
Shaftesbury 155.
Siebeck 303.
Siebert 24.
Simmel, Georg 317.
Spencer 18, 300, 308.
Spinoza 119 f., 129, 164, 296, 305.
Stadelmann 306.
Stange 77 ff., 151 ff., 299, 335.
Starbuck 305, 309 f.
Steffens 110, 117, 134.
Steinbeck 401, 431.
Steinmann, Th. 227.
Steinthal 18 f., 22 f., 213.
Stephan 67, 70.
Steudel, J. C. F. 110, 113, 122, 129, 131 ff., 136.
Steudel, Friedrich 158, 202.
Stöcker 82, 86, 395 f.
Störring 61.
Strauß, D. Fr. 180, 202 ff., 419.
Strong, Anna Luise 307.
Stumpf 216.
Sulze 74, 228 ff.

Tetens 17.
Thoma, Hans 158.
Thomas von Aquino 74.
Thomas von Kempen 276.
Tiele 300.
Titius 38 f., 226, 406, 450.
Traub, Fr. 226.
Troeltsch 8, 14 ff., 24, 31 f., 34, 37 f., 66, 144, 210, 304, 335, 473 ff.
Turgot 13.
Twesten 134.
Tylor 300, 308.
Tzschirner 111, 113, 124 ff., 138.

Ullmann 207.
Usener 300.

Valli, Luigi 317.
Veeh, L. 158.
Veit 77.
Villa, Guido 17, 25.
Vorbrodt 4, 36 f., 140 ff, 317 f., 320.

Wähner 110, 112, 119, 128, 131.
Waitz 18.
Walther, W. 69 f., 71.
Warneck, Joh. 214.
Weizsäcker 448 f.
Wellhausen 403.
Wendt 227, 337 ff., 452 ff.
Wernle 30, 401.
Wesley 309.
Westropp 307.
de Wette 111 f., 203, 299.
Wielandt 8, 17, 299.
Wille, Bruno 158.
Windelband 295, 298, 307, 321, 334, 475.
Wobbermin 15, 24, 33 f., 312.
Wolff 5.
Wolff, Karl 158.
Wrede 254.
Wundt 18 ff., 61, 213, 225, 317.

Xenophanes 295.

Zahn 422, 448.
Zarathustra 49.

Sachregister.

Abendmahl 87, 191 f., 373, 382 f.
Abhängigkeitsgefühl 122, 127 ff., 183, 231, 313.
Abnormitäten, religiöse 305 f., 324.
Absolute, das 13, 56.
Absolutheit Gottes 72, 365 f.
Affekte 216.
Agnostizismus 111.
Allgemeingültigkeit 64 f., 228 ff.
Allmacht Gottes 119.
— Jesu 410, 413.
Allwirksamkeit Gottes 152.
Animismus 15.
Anthropologie 351 f.
Antike 260.
Antinomien, ewige 139.
Anpassung 224.
Aeonenlehre 117 f.
Apokalyptik des Urchristentums 254.
Apokatastasis 386.
Apologetik 39 ff., 47 f., 65, 192, 297, 318 ff., 344.
Apologie 184, 186.
Apostolikum 93, 99 ff., 142, 391 f.
Apperzeption 19 f., 24, 317.
Apriori, religiöses 64 f., 232, 476 ff.
Askese 262, 314, 343.
Assensus 75 f., 123, 142, 148 f, 400.
Auferstehung Christi 269, 250 ff., 380.
— des Fleisches 101, 102.
Aufklärung 6, 11 ff., 68, 72, 141, 316.
Augustana 75f. 184 f.
Auslese 66.
Autonomie, sittliche 72.

Babylonische Hymnen 358.
Basedowsche Krankheit 306.
Bauerntum 305.
Beichtstuhl 100, 102, 288.
Bekehrung 28, 221, 309 ff., 314, 316, 384.
Bekenntnisschriften 181 ff.
Beruf nach Luther 63.
Bewußtsein 161, 175, 229.
Bibel 61, 66, 395 f.
Blätter, Friedliche 207 ff.
Böse, das 53, 57, 119, 174, 176, 369, 371.
Buße 266, 288.

Christentum 42 ff., 94 ff., 126, 157, 182 ff., 200, 238, 245 ff., 252 ff., 352, 355, 327 f.
Christologie 99, 135, 155 f., 202 ff., 301, 355, 378 ff., 401 ff.
Christusmystik 253, 281 f., 362 f.
Communio Sancta 60 f.

Deismus 4, 78, 296.
Denken 19 f., 65.
Deszendenztheorie 351 f.
Determinismus 158, 175.
Dogma 29, 76, 140 ff., 195 f.
Dogmatik 1 ff., 31, 37 f., 60 ff., 74 ff., 111 f., 115, 140 ff., 187, 205 f., 242 f., 254, 283, 337 ff.
Dogmengeschichte 32, 146, 149, 154 ff., 321 ff.
Dualismus 157 ff., 173 ff., 255, 368.

Ehrfurcht in der Religion 308, 366.
Einheitlichkeit 159 f., 228.
Einstellung des Willens 62.
Ekstase 218, 315.
Empirismus 4, 29, 35 f.
Endzweck 176 ff.
Entwicklung 32, 72, 188, 205, 310, 372, 387 f.

Erbsünde 67, 72, 192, 371, 393.
Erhaltung 42, 350, 367.
Erfahrung 4, 24 ff., 150 ff., 219 f.
Erkenntnis 56, 62, 64, 163, 174, 188 f.
Erlösung 2, 71, 131, 231, 237 ff.
Eschatologie 341, 385.
Ethik 158, 197, 339 f., 343.
Evangelium 48, 214, 246 ff., 255, 274, 360, 382.
Exkommunikation, evangelische 186.
Ewigkeit 58 f., 366.

Fides 75 f., 110, 121, 123, 142 f.
Fiducia 123, 220 f.
Fleisch 253, 255.
Freiheit 158, 176, 183, 231, 351, 367, 371, 383.
Frömmigkeit 77, 115, 119, 122, 241 f., 259, 284, 296 f., 362.
Furcht 129, 295, 297, 308, 313, 320.
Fürwahrhalten 309, 397 f.

Gebet 42, 62, 91, 307, 314, 350, 410.
Geburtsgeschichte 378 ff.
Gefühl 4, 12, 27, 61, 121 ff.
Gehirn 13, 24, 164.
Geist 10, 23, 159, 163 f., 175, 252 f., 271, 357 f., 381.
Geister des Abgrunds 101 f.
Geistesleben 164, 475.
Gelübde 95 f.
Gemeinde 58, 60 f., 64, 75.
Gemüt 26, 216, 302.
Gemütskultur 313.
Gemeinschaft mit Gott 239 f.
Genie, das religiöse 210, 317.
Genugtuung 271, 285.
Genuß 62, 65.
Gerechtigkeit 112, 238, 285.
Gericht 252, 256, 386.
Geschichte 63, 218, 254, 440 f.
Geschlechtstrieb und Frömmigkeit 306.
Gesetz und Evangelium 252 f., 382.
Gewißheit 354, 479 f.
Glaube 2, 8, 30, 32 f., 42 ff., 52, 60 ff., 69 f., 92 ff., 103, 144, 148, 151, 174, 183 ff., 193 f., 212, 215, 217 ff., 226 f., 284, 297, 302, 307 f., 312 f., 319, 331, 347, 353 ff., 375, 384, 389 ff., 424.
Glaubensgedanken 77, 144.
Glaubenslehre 2, 60, 63, 65, 107 ff., 183, 358 ff.
Glücksstreben, natürliches 67 f., 73.
Gnade 174, 230, 358, 383.
Gnadenmittel 94, 99, 382.
Gnostizismus 115, 117 f., 255.
Gott und Gottesbegriff 6, 26, 62 ff., 67 f., 70, 72 f., 94, 112 f., 118 ff., 150 ff., 163, 228, 255, 307 f., 355, 364 ff., 452 f., 461, 467, 474 f.
Gottesbeweis 64, 123, 177.
Grab, das leere 380.
Gut, ewiges 256, 261, 289.
Gute, das 57, 174.

Halluzination 15, 27.
Heidentum 126, 154, 245.
Heil 2, 62, 73, 189, 227, 270, 281, 285, 287, 289, 357 f., 388.
Heilige, Verdienste 100, 102.
Heiligkeit 68, 70, 314, 365.
Heiligung 2, 224, 285, 311, 384.
Heilstatsachen 99, 270 f., 285, 289, 369, 384, 399 f.
Herrenworte 412 f.
Heteronomie 197.
Himmelfahrt 99 f., 101 f.
Hoffnung 222, 385.
Höllenfahrt Christi 99, 101.
Homousie, sittliche 459, 471.

Idealismus 6, 11, 27, 48, 56 f., 161, 168, 210.
Jenseits 57, 385 f.
Jesus, der synoptische 403.
— der historische 64, 93 ff., 98 ff., 115, 397.
— Verurteilung 464 f.
— Selbstbewußtsein 401 ff.
— Person und Werk 31, 58 f., 69, 71, 115, 155, 323, 330, 372 ff., 375 ff., 445 f.
— Erlöser 237 ff.
— Messiasbewußtsein 248 ff., 465.
— sein Glaube 444.
— Demut und Gehorsam 286, 431, 456.
— Gebet 419 f., 444 ff., 449, 454, 466.
— Präexistenz 367, 379, 381, 404 ff., 415 ff., 419 f., 428 ff.
— Gottheit 291, 330, 378, 402 ff. 410 ff. 415 ff., 426 ff., 481.
— Einheit mit Gott 448 ff., 452 ff., 460 ff., 470 f.
— Gottessohnschaft 418, 456 ff.
— Gottmensch 204, 261, 271 f., 285,

407 ff., 430.
Jesus, Offenbarung Gottes 63 f., 92, 115, 322 f., 327 f., 353 f., 354, 357, 364 f. 372, 379, 404 f., 454, 469, 472.
— Vorbild und Ideal 132, 262, 282, 443.
— Gegenstand des Glaubens 63, 249 f., 404.
— Sündlosigkeit und Vollkommenheit 332, 373, 450, 459 f., 467 ff.
— Wunder 331, 410, 418 f., 423 ff., 443 ff., 462.
— Sündenvergebung 256, 421 ff.
— Erhöht und gegenwärtig 189, 291, 397.
— Lehre 101, 271, 343, 352 f., 460 f., 478 ff.
— Leben 202 ff., 331 ff.
Stellung im Katholizismus 63.
— Psychopathisch 14, 470.
Illusion 19, 66, 170.
Imitatio Christi 276.
Imperativ, kategorischer 55 f.
Individualismus 60, 72, 155, 158.
Individuum 60, 213, 386.
Intellektualismus 26, 121, 124, 136, 216 f., 280, 297, 479.
Johannesevangelium 254 f.
Judentum 126, 245.

Kanon 322.
Kantschulen 475.
Katechismus 63, 115, 185 f.
Katholizismus 60, 71, 75, 142 f., 191 f.
Kategorien 25, 177.
Kausalität 152, 158.
Kindertaufe 383.
Kirche, evangelische 39, 63, 137 ff., 336, 381 ff.
— reformierte 241, 258.
— katholische 148, 260, 271, 288.
Kirchenregiment 389 ff.
Kirchliche Methode 325 ff.
Konfessionskunde 79, 322.
Konfirmation 81 ff.
Konkordienbuch 185.
Konkordienformel 184 ff., 280.
Konstanten-Methode 220 ff.

Laienorthodoxie 395.
Landeskirche 326.
Leben 63, 91, 148, 249 f., 256 f., 301, 309, 386.
Legenden in der Bibel 395 f.
Lehrzucht der Konsistorien 395.
Liberalismus 63, 392, 398.
Liebe 47 ff., 365.
Logos 379 ff.
Lohn 55 f., 344.
Lösegeld 374.
Luthertum 4, 141, 186.

Masse und Christentum 88 f.
Materialismus 13, 16, 44 f., 129, 164, 168.
Materie 159, 163 f., 175.
Mechanismus 19, 23, 25, 158, 175.
Mensch 28, 53, 98, 228, 347.
Menschwerdung 407 f., 416 f., 430, 433.
Messias 248 ff., 372, 463 ff., 471.
Metaphysik 9, 26 f., 31, 63, 111, 178, 223, 271, 328, 346, 474.
Methodismus 309.
Mittelzustand 386.
Modalismus 406 f., 451.
Moderne, die 278.
Modern-positiv 151.
Mönchtum 258 ff., 262, 268, 273, 275 f.
Monismus 157 ff., 348, 368.
Monotheismus 119, 416.
Montanismus 259.
Moral 56 f., 343.
Moralismus 121, 124.
Mystik 27, 74, 76, 233, 282, 295.
Mystizismus 63, 306.
Mythologie 224.
Mythus 317.

Nächstenliebe 51 f.
Napoleonmythus 202.
Natur 10, 152, 163.
Naturgesetz 175 f., 349 f., 368.
Naturvölker 214, 297.
Naturwissenschaft 8, 43, 158, 162, 188, 334, 348 ff., 481.
Neovitalismus 345.
Nervensystem 13, 315.
Neugläubige 325.
Neuplatonismus 260, 295.
Neustädter Admonition 141.
Normalbewußtsein, metaphysisches 475.
Notitia 123, 400.
Notwendigkeit 65.

Offenbarung 61, 63, 66, 71, 114, 130,

136, 190 f., 227, 242, 261, 273, 280, 297, 340, 347, 353 ff., 372 f., 398.
Okkultismus 316.
Opfer 314.
Optimismus 27, 72, 313.
Organismus 216.
Orthodoxie 3 f., 7, 27, 30, 63, 74 ff., 141, 151, 185, 242, 395, 398.

Pädagogik 61.
Palingenesia 269.
Pantheismus 10, 44 f., 118 f., 157, 168.
Persönlichkeit 72, 150, 154 f., 334, 351, 366 f., 407 ff., 417.
Pessimismus, religiöser 27.
Pflicht 96, 263.
Phantasie 19, 61, 217, 317.
Philosophie 4, 40, 43, 111 ff., 139, 172.
Pietismus 4, 141, 187, 241 f., 277, 297, 302.
Pluralismus 159, 167, 173 ff.
Positive Theologie 38, 65, 325, 392 ff., 399.
Positivismus 12 f., 18.
Prädestination 166, 258, 383 f.
Pragmatismus 66, 220, 312.
Preisgebet Jesu 457 ff.
Privatbeichte 186.
Propheten, alttestamentliche 14, 296.
Protestantismus 60, 155, 181, 195, 257 f., 263, 273, 282, 393.
Psychologie 2, 19, 25, 61, 63, 189, 212 ff.
Pubertät und Bekehrung 310, 312.

Rationalismus 4 f., 27, 61, 74, 76, 114 f., 133, 136 ff., 168, 203, 327.
Raum 151, 215.
Ratschluß Gottes 166.
Rechtfertigungslehre 67 ff., 77, 187, 256 ff., 264 ff., 281, 285 ff., 300 f.
Reformation 32, 38, 60, 74 f., 141, 148, 181 f., 188, 221, 258, 263 ff., 268 f., 273, 275 f., 280 f., 285, 390.
Reich Gottes 246 ff., 356.
Relativismus 56, 59.
Religion 1 ff., 60 ff., 72, 74 ff., 91 ff., 97, 111, 116, 146 ff., 150 f., 183, 212 f., 215, 222 ff., 228 ff., 239 ff., 245 ff., 296 f., 300 ff, 317, 319 ff, 324, 328 f, 333, 355, 390, 473 ff.,
Religionsgeschichte 78 f., 202, 245, 278 f.
Religionsphilosophie 40, 42.
Religionspsychologie 1 ff., 60 ff., 212 ff., 293 ff.
Reue 266.
Romantik 107, 125.

Sabellianismus 452.
Sakramente 186, 382, 394.
Satisfaktionslehre 187, 272, 285 f., 288, 291.
Schmalkaldische Artikel 186.
Schöpfung 158, 166, 255, 347, 367.
Schrift, Heilige 30, 76, 144 f., 190, 233, 241 f., 359 ff.
Schuld 68 f., 72, 239, 264, 369 f.
Seele 31, 63 ff.
Seelenleben 13, 42.
Selbstbehauptung 231, 309, 473 f.
Selbstbewußtsein 68, 122.
Sensualismus 12 f.
Sittliche, das 56, 72.
Sittlichkeit 72, 230 f., 473 f.
Skeptizismus 36, 66.
Spiritualismus 161, 168.
Staat 155.
Staat und Kirche 307.
Staatskirchentum 336.
Stellvertretendes Strafleiden 373, 375.
Subjektivismus 48, 61, 125 f., 191, 287.
Subordinatianismus 419 f.
Substanz 160 ff.
Sühne 372, 374.
Sünde 119, 130 f., 255, 313, 341 f., 347, 369 ff.
Sündenfall 131.
Sündenvergebung 186, 238, 256, 264, 281, 287, 302, 358, 373, 421 f., 450.
Supranaturalismus 5, 21, 110, 114, 116, 133, 136 f., 203, 327.
Symbolische Bücher 184 ff.
Synergismus 230.

Tatsachen 66.
Taufe 38, 372, 382 f., 462, 470.
Teleologie 158, 175
Testament, Neues 57 ff., 246 ff., 273 ff.
Teufel 166, 272 368 f.
Theismus 157, 165 f., 192.
Theologie 1 ff., 40, 60, 72, 75, 77 f., 114, 138 f., 145, 151, 318 ff.

Tod, Klärung über das Leben 54.
Tote, ihr Verhältnis zu den Lebenden 54 ff.
Tridentinum 75, 142 f.
Triebleben, natürliches 343.
Trinitätslehre 379, 385, 406 f., 419 f., 429.

Uebel 139, 313.
Ueberlieferung 155 f., 390 ff., 397, 400.
Uebernatürliches 97.
Ubiquitätslehre 189, 330.
Umdeutung religiöser Begriffe 100 f.
Una Sancta 61.
Unbewußten, Philosophie des 172, 175.
Unendlichkeit Gottes 150 f.
Unglaube 174, 342.
Ungläubige, ihr Los 386, 393.
Unio mystica 265.
Unterbewußtes 28, 307, 314, 316.
Unvollkommenheit und Sünde 370.
Urchristentum 252 f., 255, 259.

Vatikanum 75, 142 f.
Verdienst der Heiligen 100, 102.
— Christi 69, 155, 271.
Vermittlungstheologie 134, 147, 195.
Vernunft 8, 55 f.
Vernunftwerte, ihre Verankerung in der Weltvernunft 474 f.
Versöhnung 238, 256, 270, 289, 300 f., 375 f.
Vertrauen 62 f., 93 f., 302, 313, 378 f.
Visionen 15, 27, 470.
Völkerpsychologie 18 ff., 20 f., 25, 213, 225, 317.
Vollkommenheit 52.
Vorsehung 347, 367.
Vorsehungsglaube, christlicher 348 f.
Vorstellung 12 f., 19, 23, 25, 217.

Wahnbildung 306.
Wahrhaftigkeit 473 f.
Wahrheit 41, 66, 112, 126, 328.
Wahrheitsbeweis der Bibel 67.
Wahrheitsfrage in der Religion 36f., 64.
Wahrheitsgewißheit 126, 389.
Wahrnehmung 12, 216.
Welt 237 ff., 255, 276 f.
Weltanschauung 14 f., 39 ff., 63, 79, 97 ff., 152, 157, 160 ff., 165, 328f., 345, 347, 355, 388.
Weltbild 44 f., 97, 188, 301, 350, 368.
Weltende 368, 413.
Weltflucht 258 ff., 282.
Weltoffenheit 240 f., 273, 282.
Weltregierung 42, 410 ff.
Weltschöpfung 42.
Weltziel, religiös-sittliches 42.
Weltzweck, sittlicher 176.
Werke, gute 91.
Wertproblem 35.
Werturteil 65, 146, 295, 300.
Wiedergeburt 2, 27 f., 265, 313 f. 383 ff.
Wiederkunft 252, 259 f., 267, 275, 413.
Wille Gottes 174, 429.
Willensfreiheit 42, 69, 142 f., 158, 174 ff.
Wirklichkeit 159 ff., 220, 228 ff., 344 f.
Wirklichkeitssinn, moderner 65.
Wissen und Glaube 8, 151, 226 f.
Wissenschaft 165, 228 ff., 328 f., 344 ff.
Wunderfrage 15, 42, 77 ff., 115, 117, 151 ff., 166, 175 f., 331, 349 ff., 398, 410, 418 f., 423 ff., 444 f., 462.

Zellkern der Seele 216.
Zorn Gottes 131.
Zukünftige Welt 252, 261 f.
Zukunftshoffnung, jüdische 247.
Zweck 179.
Zweinaturenlehre unhaltbar 417.
Zwischenzustand 386.

Entſprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?

Von

D. Paul Drews,
Profeſſor in Halle a. S.

Ergänzungsheft

zur Zeitſchrift für Theologie und Kirche 1908.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1908.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung: Riekers These von der prinzipiellen Anschauung der Reformatoren über das Landeskirchentum; Beifall und Widerspruch, die sie gefunden; Notwendigkeit einer neuen Untersuchung 1

I. Untersuchung über Luthers Schrift: An den christlichen Adel 4—35
  1. Begriff des „allgemeinen Priestertums"; Anwendung dieses Begriffs auf die weltliche Obrigkeit 5
  2. Die weltliche Obrigkeit als „Glied am Körper der Christenheit" nach Luthers Meinung wahrhaft fromm und christlich 10
  3. Erklärung dieser optimistischen Anschauung Luthers aus der damaligen Zeitlage 21
  4. Luthers Zukunfts- und Idealbild der deutschen Christenheit nach der Schrift an den Adel 23
  5. Das Versagen der deutschen Fürsten; Luthers Enttäuschung; seine erwachende Hoffnung auf die Reformkraft der Einzelgemeinden 29

II. Luthers Gemeinde- und Kirchenideal nach 1520 . . . . . 35—56
  1. Luthers Gemeinde- und Kirchenideal nach der Schrift De instituendis ministris ecclesiae 1523 35
  2. Die Gemeinde zu Leisnig in den Augen Luthers wahre christliche Gemeinde 40
  3. Die Gemeinde zu Wittenberg rückständig 48
  Rückblick und Zusammenfassung 55

III. Luthers Gemeindeideal seit 1525 . . . . 56—73
  1. Luthers Enttäuschung durch die Gemeinden; der „dritte" Gottesdienst in der deutschen Messe 1526; Luthers Stellung zur hessischen Kirchenordnung 1527; sein Gespräch mit Schwenckfeld 1525; seine Erwartungen von der Visitation 1527; sein Brief an Tileman Schnabel und die Hessen 1533 56

Seite
2. Luthers Gemeindeideal und sein Kirchenbegriff 69
IV. Luthers Stellung zur landeskirchlichen Gewalt in der Kirche 73—104
1. Luthers Anschauung nach der Schrift Von weltlicher Obrigkeit 1523 und nach gleichzeitigen Predigten . . . 73
2. Luthers Stellung zu seinem Landesfürsten bei den Wittenberger Reformen des Gottesdienstes 1521—1523 (Karlstadtische Reformen; Reform der Messe in der Stiftskirche) 78
3. Luthers Anschauungen nach sonstigen Vorkommnissen der Jahre 1521—1524 94
4. Luthers abfällige Aeußerungen über das landesherrliche Kirchenregiment 101

Bis zum Erscheinen des Riekerschen Buches: Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, im Jahre 1893, konnte es als die herrschende Ansicht gelten, „daß" — um Riekers zusammenfassende Formulierung hier zu wiederholen — „die geschichtliche Entwicklung der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland im Widerspruch mit den Anschauungen der Reformatoren über das Verhältnis von Staat und Kirche erfolgt und von Anfang an bis in das 19. Jahrhundert nichts anderes als ein fortgesetzter Abfall von dem Ideal sei, das den Reformatoren, besonders Luthern vorgeschwebt habe" (a. a. O. S. 1). Dieses Ideal sei eine selbständige, vom Staat mehr oder weniger unabhängige Kirche gewesen. Die reichlichen und sorgfältigen Zusammenstellungen von Beweisstellen aus juristischen, theologischen und historischen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts, die Rieker gleich auf den ersten Seiten seines Werkes bietet, bestätigen jene Behauptung und überheben uns der Pflicht, noch weiteres Beweismaterial hier beizubringen.

Rieker unternahm es nun, in den ersten zwei Kapiteln seines oben genannten Buches, den Nachweis zu führen, daß jene weitverbreitete und für unanfechtbar geltende Anschauung falsch und vielmehr die Umkehrung richtig sei: die ganze Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, also das Landeskirchentum, wurzle in den prinzipiellen Anschauungen der Reformatoren vom Wesen des Staates und vom Wesen der Kirche.

Rieker fand mit dieser seiner Behauptung weithin Zustimmung, und noch immer stößt man auf Ausführungen, die sich auf ihn, als einen sicheren Gewährsmann berufen. Um nur einige Urteile und Namen anzuführen, so hat Erich

Foerster die These Riekers wiederholt mit Entschiedenheit vertreten[1]). Achelis hat in seinem Lehrbuch der praktischen Theologie breite Ausführungen auf Riekers Darstellung und Beweisführung aufgebaut[2]). Wenn Karl Eger schreiben kann: „Die geschichtliche Wurzel des deutsch-evangelischen Landeskirchentums der Gegenwart ist der lutherische Territorialkirchenstaat der Reformationszeit. Dessen engen Zusammenhang mit dem, was die Entwicklung der katholischen abendländischen Kirche des Mittelalters ergeben hat, aufzuweisen, und sein Recht an den urchristlichen und reformatorischen Idealen[3]) von kirchlicher Gemeinschaft zu prüfen, liegt nicht im Rahmen dieser Darstellung. Jedenfalls war der sich kräftig anbahnende Territorialkirchenstaat auch nach Luthers Urteil im allgemeinen eine durchaus legitime Form für Ordnung auch der kirchlichen Angelegenheiten"[4]), — wenn Eger das schreiben kann, so fühlt man deutlich durch, daß er auf dem Boden der Riekerschen These steht. Von Seiten der Theologen hat Rieker also vielfach Beifall gefunden.

An ihre Seite treten die Juristen und die Historiker. So hat z. B. Sehling seine ausdrückliche Zustimmung zu Riekers Darstellung der reformatorischen Anschauungen ausgesprochen[5]), und Otto Hintze hat sich von Rieker davon überzeugen lassen, daß es verkehrt ist, in Luther und Melanchthon Vertreter der Idee der Gemeindekirche zu sehen[6]).

Doch an Widerspruch hat es Rieker auch nicht gefehlt. Um

1) In der Vorrede zu seinem verdienstvollen Werk: Die Entstehung der Preußischen Landeskirche (Bd. 1, 1905, S. VI) sagt er z. B. im Blick auf Riekers Buch: „Durch dies Buch ist bewiesen worden, daß der deutsche, insonderheit lutherische Protestantismus von seinen Ursprüngen an bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein kirchenlos gewesen ist, und zwar nicht aus Not oder aus Schwäche, sondern aus Grundsatz."

2) 2. Aufl. 1898, Bd. II, S. 559 ff.

3) Von mir gesperrt.

4) Das Wesen der deutsch-evangelischen Volkskirche der Gegenwart. 1906, S. 8.

5) Theologisches Literaturblatt 1894, Nr. 30, Sp. 356; besonders aber Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht IV (1894), S. 223 f.

6) Historische Zeitschr. 3. Folge I. (1906), S. 70 ff.

wieder mit den Theologen zu beginnen, so hat Karl Köhler, der einstige Darmstädter Oberkonsistorialrat, bei der Besprechung der Riekerschen Schrift in der Theologischen Literaturzeitung[1]) kurz, aber entschieden und später in einem längeren Aufsatz der Preußischen Jahrbücher[2]) in ausführlicher Weise seine Bedenken und Gegengründe gegen dessen Grundthese zum Ausdruck gebracht. Und noch in der neuesten Zeit haben sich Walter Köhler[3]), Troeltsch[4]), Karl Müller[5]) und in gewisser Hinsicht auch Loofs[6]) teils direkt, teils indirekt gegen Rieker gewendet.

Auf einer ganz anderen als Riekers Betrachtungsweise beruht auch der Vortrag des Historikers Erich Brandenburg, den er unter dem Titel: Martin Luthers Anschauung vom Staate und der Gesellschaft auf der VI. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte 1901 in Breslau gehalten hat und der in den „Schriften" dieses Vereins abgedruckt ist[7]).

1) Jahrgang 1893, Nr. 16, Sp. 405 ff.

2) Jahrgang 1893, Bd. 74, S. 449 ff.

3) Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht XVI (1906), S. 211—219 („Entstehung der reformatio ecclesiarum Hassiae von 1525" über J. Friedrichs gleichbetitelte Schrift) und Christliche Welt 1907 Nr. 16, Sp. 371—377 („Zu Luthers Kirchenbegriff").

4) Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten. Akademische Festrede. Heidelberg 1906, S. 14. — In Anmerkung 8 (S. 44) nimmt Troeltsch auf W. Köhlers Ausführungen in der Zeitschr. f. Kirchenrecht zustimmend Bezug.

5) Luther und Karlstadt. Tübingen 1907. S. 109—123 unter der Ueberschrift: Luthers Gedanken über den Aufbau der neuen Gemeinden 1522—1525. — Meine Gedanken über Luthers Gemeindeideal standen lange fest, ehe W. Köhlers und K. Müllers Aeußerungen zur Sache erschienen. Um so mehr freue ich mich, daß ich mit ihnen im wesentlichen übereinstimme. Ausdrücklich möchte ich es noch aussprechen, daß ich beiden, namentlich K. Müller, manche Ergänzung meiner Anschauung verdanke; ich werde im Folgenden ihre Gedanken mit verarbeiten.

6) Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit, S. 17 ff. Halle a. S. 1907.

7) XIX. Jahrgang. Vereinsjahr 1901—1902. Halle a. S. S. 1 ff. — S. 28 unter den Anmerkungen stellt Brandenburg eine ausführlichere Bearbeitung des Themas in Aussicht, die insbesondere genauer auf Luthers Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche eingehen und zugleich kritische Auseinandersetzungen mit anderen Forschern, die den glei-

Ist so die von Rieker angeregte Frage vielfach behandelt worden, so fehlt doch noch eine eingehende Untersuchung. Im Folgenden soll diese in Bezug auf Luther versucht werden. Zwar hat über diese schwebende Frage auch Julius Köstlin in seiner „Theologie Luthers" mehrfach gehandelt[1]), allein n. m. M. sind die strittigen Fragen hier nicht gelöst.

I.

Um Luthers prinzipielle Anschauung über das Verhältnis von obrigkeitlicher Gewalt und dem kirchlichen Gemeinwesen festzustellen, setzt Rieker bei der Schrift Luthers „An den christlichen Adel"[2]) ein, in der Ueberzeugung, daß hier — und sonst nirgends — Luthers Anschauung rein und sicher zu erheben sei. Er geht von einer ganz allgemeinen Wertschätzung der drei großen Reformationsschriften von 1520 aus, unbesorgt darum, ob sie nicht als aktuelle Schriften vielleicht nur vorübergehende Anschauungen Luthers uns bieten. Es ist von vornherein unkritisch, so zu verfahren.

Daß man bei der schwebenden Frage allerdings die Schrift an den Adel heranziehen muß, ist außer Zweifel. Aber man muß diese Schrift und die darin vertretenen Anschauungen in ihren geschichtlichen Zusammenhang setzen. Luther ruft in dieser Schrift zur Reform der Christenheit die Obrigkeiten auf. Das

chen Gegenstand behandelt haben, enthalten soll. Leider ist bis jetzt m. W. diese Arbeit nicht erschienen.

1) 2. Aufl. 1901; besonders I, 277 ff.; 335 ff.; 344 ff.; II, 274 ff.

2) Es ist von Wert, im Auge zu behalten, daß Luther unter dem „Adel" nicht etwa nur die Ritterschaft gemeint hat, sondern die gesamten Obrigkeiten Deutschlands, also neben dem Kaiser auch die Landesfürsten und die kleineren Obrigkeiten, die in den Händen der Ritterschaft und der Stadtmagistrate lag. Kolde hat in seiner Schrift: Luthers Stellung zu Konzil und Kirche u. s. w. (1876), S. 72 zu beweisen versucht, daß unter dem „Adel" in dem Titel der großen Lutherschrift nur die Ritterschaft zu verstehen sei. Ihm trat Bezold: Geschichte der deutschen Reformation (1890), S. 292 und Walter Köhler: Luthers Schrift an den Adel u. s. w. (1895), S. 288 f. bei. Widerspruch dagegen erhob Knaake in der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers (im Folgenden WA.) 6, 392. Und E. Brandenburg: Martin Luthers Anschauung vom Staate und der Gesellschaft (1901), S. 11 und S. 28 Anm. 15, betont ausdrücklich, daß der

ist an sich nur erklärlich, wenn man bedenkt, daß die Instanzen, denen nach Luther in erster Linie dieses Reformwerk zusteht, versagt haben: die kirchliche Gewalt, insbesondere die Bischöfe. Es ist für Luther nicht einfach selbstverständlich, daß die Fürsten kirchliche Reform treiben; es ist dies ein zweiter Schritt auf der von ihm beschrittenen Bahn, zur Reform der Kirche aufzurufen [1]). Er erklärt sich ja aus der vielfach bereits im 15. Jahrhundert von den Landesfürsten geübten kirchlichen Betätigung. Aber ein außergewöhnlicher Schritt bleibt er, und deshalb rechtfertigt ihn Luther auch durch eine eingehende Begründung.

Verdeckt sich nun Rieker schon diesen Tatbestand, so verführt ihn zu einer falschen Einschätzung dieser Schrift Luthers für dessen Gesamtauffassung von Kirche und Obrigkeit eine falsche Deutung ihrer wichtigsten Grundbegriffe.

1.

Es wird sich für uns zunächst um eine klare Bestimmung dessen handeln, was Luther in der Schrift an den Adel unter dem allgemeinen Priestertum aller Christen versteht, unter das er — darum ist uns die Frage wichtig, — ja auch die Obrigkeiten mit

„Adel" die weltliche Regierung habe und daß der Ausdruck „Adel" in unserer Schrift eine Zusammenfassung „aller weltlichen Obrigkeiten im Reiche, den Kaiser an der Spitze" sei. Daß Knaake und Brandenburg damit recht haben, ergibt außer einer Reihe Stellen in der Schrift selbst, wo auch die Fürsten mitgenannt werden, die authentische Erklärung, die wir von Luther selbst über den strittigen Punkt besitzen. Seine Schrift Von weltlicher Obrigkeit 1523 (Erlanger Ausgabe der Werke Luthers [im Folgenden EA.] 21, 59 ff.; WA. 11, 246) beginnt er mit dem Satz: „Ich habe vorhin ein Büchlein an den deutschen Adel geschrieben, und angezeigt, was sein christlich Amt und Werk sei; aber wie sie darnach tan haben, ist gnügsam für Augen ..... Und hoffe, sie werden sich eben darnach richten, wie sie sich nach jenem gericht haben, daß sie ja Fürsten bleiben und nimmer Christen werden. Denn Gott der Allmächtig unsere Fürsten toll gemacht hat". Rieker a. a. O. S. 61 versteht unter dem Adel, in unsere Sprache übersetzt, „die regierenden deutschen Landesherrn". Doch dürfte der Begriff der Landesherren noch zu eng sein. Auch die kleinen Territorialgewalten sind gemeint. Das Richtige auch bei Karl Müller, Kirchengeschichte II (1902), S. 244 Anm. 3.

1) Vgl. EA. 27, 137.

einrechnet. Ich darf wohl in folgenden Sätzen Riekers Auffassung von diesem zentralen Gedanken Luthers wiederfinden: „. . . indem er (Luther) verkündet, daß es keinen besonderen bevorzugten geistlichen Stand neben einem weltlichen gebe, daß alle Mitglieder der Christenheit geistlich seien, weil sie die Taufe empfangen haben, schreitet er weit über das Mittelalter hinaus." [1]) Und: „Alle Glieder der Christenheit sind geistlich: es gibt also nicht solche, die bloß geistlich wären, und solche, die bloß weltlich wären, sondern jeder, der getauft ist, ist ein Christ und geistlicher Mensch." [2]) Da aber Rieker unter der „Christenheit" die äußere Christenheit, „das, was für unsere moderne Anschauung in Staat und Kirche auseinanderfällt" (S. 62), die christliche Gesellschaft versteht, so heißt das soviel als: Unter allen getauften Gliedern der christlichen Gesellschaft giebt es keinen Unterschied mehr zwischen weltlich und geistlich.

Ist damit Luthers Meinung wirklich getroffen? Ich glaube keineswegs. Rieker bezeichnet als konstitutiv für das Christwerden im Sinne Luthers ausdrücklich die Taufe. Das heißt aber — Rieker verzeihe mir diesen Ausdruck — Luthers Gedanken gewaltig verflachen. Nach Luther macht die Taufe allein noch keinen „Christen", keinen „geistlichen Menschen" in seinem Sinne [3]). Luther sagt freilich: „Solche (d. h. daß wir alle Priester sind) große Gnad und Gewalt der Taufe, und des christlichen Stands, haben sie uns durch's geistliche Recht fast niedergelegt und unbekannt gemacht." [4]) „Wir werden allsampt durch die Taufe zu Priestern geweihet" [5]) und: „Was aus der Taufe krochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon Priester, Bischof und Papst geweihet sei." [6]) Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dies bei Luther nur ein verkürzter Ausdruck ist.

1) S. 62.

2) S. 64; vgl. auch S. 66.

3) Uebrigens hat man schon vor der Reformation in sektiererischen Kreisen aus der Taufe ein allgemeines Priestertum abgeleitet. Vgl. H. Haupt, Ein oberrheinischer Revolutionär aus dem Zeitalter Maximilians I. Trier, 1893, S. 97.

4) EA. 21, 282; WA. 6, 408. 5) EA. 21, 281; WA. 6, 407.

6) EA. 21, 282; WA. 6, 408. — EA. 40, 168—169.

Denn unmittelbar daneben sagt er: „Das macht alles, daß wir eine Tauf, ein Evangelium, einen Glauben haben, und sein gleiche Christen (Eph. 4, 5). Denn die Tauf, Evangelium und Glauben, die machen allein geistlich und ein Christenvolk." [1]) „Dieweil denn nun die weltliche Gewalt ist gleich mit uns getauft, hat denselben Glauben und Evangelium, müssen wir sie lassen Priester und Bischof sein." [2]) „Warumb ist dein Leib, Leben, Gut und Ehre so frei, und nicht das meine, so wir doch gleiche Christen sind, gleiche Taufe, Glauben, Geist und alle Dinge haben?" [3]) „Ueber das, so sein wir je alle Priester, wie oben gesagt ist, haben alle einen Glauben, ein Evangelium, einerlei Sakrament." [4]) Ganz offenbar ist's nicht zufällig, daß Luther in diesen Stellen neben die Taufe immer auch den Glauben (und das Evangelium) stellt. Meint er damit etwa nur das äußere Glaubensbekenntnis? Man könnte es annehmen, etwa unter Berufung auf eine Stelle wie die folgende in der Schrift Von dem Papsttum zu Rom (1520): „Ob man christlich sagen muge, daß alle andere Christen in der ganzen Welt Ketzer und Abtrunniger sein, ob sie gleich dieselben Tauf, Sakramente, Evangelium und alle Artikel des Glaubens mit uns einträchtiglich halten." [5]) Allein daß Luther auch an dieser Stelle unter diesem letzteren Ausdruck nicht die formale Anerkennung der Glaubensregel meint, sondern den inneren Glauben, die fides qua creditur, daß er die fiducia dabei im Auge hat, ergiebt sich deutlich aus den gleich darauf folgenden Worten: „Denn diese alle gläuben wie wir, täufen wie wir, predigen wie wir, leben wie wir". [6]) Genau so setzt Luther in den oben citierten Stellen aus „An den Adel" immer den Herzensglauben, die innere Ueberzeugung voraus, und begnügt sich keineswegs mit einem äußeren Festhalten an der Taufe, dem Evangelium, den Glaubensartikeln.

---

1) EA. 21, 281; WA. 6, 407.
2) EA. 21, 282; WA. 6, 408.
3) EA. 21, 285; WA. 6, 410.
4) EA. 21, 288; WA. 6, 412.
5) EA. 27, 88 f.; WA. 6, 287.
6) EA. 27, 89; WA. 6, 287.

Redet er doch einmal ganz deutlich auch in derselben Verbindung vom „Geist", den alle gemein haben! Ja, wie tief innerlich er es faßt, wenn er hier von der Taufe redet, geht auch aus den Worten hervor: „Sollten wir umb's Menschen willen gottlich Gebot und Wahrheit lassen niederlegen, der wir in der Tauf geschworn haben beizustehen mit Leib und Leben?".[1]) Taufe, Predigt des Evangeliums und Glaube (= Glaubensbekenntnis) sind ihm nur die äußeren Zeichen der wahren Gemeinde Gottes[2]).

Aber endlich bestätigt sich diese unsere Auffassung auch noch zum Ueberfluß durch Aeußerungen Luthers in dem etwa gleichzeitigen Sermon von der Messe (1520): „Gleichwie ich hie den Pfarrer opfert, also opfere ich auch Christum, daß ich begehre und glaub, er nehme mich, mein Lob und Gebet auf, und brings fur Gott, durch sich selbs; und gibt mir, denselben Glauben zu sicheren, ein Zeichen, er woll es tun. . . . So wirds klar, daß nit allein der Priester die Meß opfert, sondern einis Iglichen solcher eigener Glaub, der ist das recht priesterlich Ampt, durch wilchs Christus wird fur Gott geopfert; wilchs Ampt der Priester mit den äusserlichen Gebärden der Meß bedeutet. Und sein also allsampt gleich geistliche Priester fur Gott (Offenb. 1, 6 c. 5, 10, 1. Petr. 2, 9)". Und bald darnach lesen wir: „Siehe, alle die, wo sie sein, das sein rechte Pfaffen, und halten wahrhaftig recht Meß, erlangen auch damit, was sie wollen. Dann der Glaube muß Allis thun. Es ist allein das recht priesterlich Ampt, und lässet auch niemand anders sein. Darumb sein alle Christen- Mann Pfaffen, alle Weiber Pfäffin, es sei jungk oder alt, Herr oder Knecht, Frau oder Magd, Gelehret oder Laie. Hie ist kein Unterscheid, es sei denn der Glaub ungleich."[3])

1) EA. 21, 285; WA. 6, 410. — Daß für Luther nach seiner damaligen Anschauung die Taufe ohne Glauben wertlos war, dafür ließen sich viele Stellen anführen. Statt aller nur das eine bündige Wort aus einer Predigt von 1522: „Der Tauff ist nichts nutz on den glauben" (WA. 10, 3, S. 142).

2) EA. 27, 108; WA. 6, 301.

3) EA. 27, 162; WA. 6, 370. — Vgl. auch die Ausführungen in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen EA. 27, 185 ff.; opp. v. a. 4, 231 f.;

Ist man sich klar darüber, daß das Konstitutive im „allgemeinen Priestertum" für Luther der Glaube ist und die Taufe nur insofern, als sie im Glauben empfangen wird, so kann man nicht, ohne mißverständlich zu reden, Luthers Gedanken dahin zusammenfassen, die Taufe mache uns alle zu Priestern. Denn will man die Dinge nicht völlig verwirren, so muß auf das bestimmteste festgehalten werden, daß nicht die äußerliche Zugehörigkeit zur Christenheit, die durch den äußeren Vollzug der Taufe erworben wird, sondern der innere Glaube das Priestertum aller Christen begründet. *Wenn Luther also in der Schrift an den Adel auch der weltlichen Obrigkeit, den Fürsten u. s. w., das Priestertum zuspricht, so nimmt er sie als wahrhaft gläubig an.* Daraus folgt weiter: Luther schreibt der weltlichen Obrigkeit nicht deshalb, weil sie äußerlich durch die Taufe zur Christenheit gehört, *sondern weil sie innerlich christlich ist, weil sie Glauben hat,* das *Recht* zu *Reformen in der Christenheit* zu. Diese selbst setzen ja echt christlichen Sinn voraus. Nur einer *christlich gesinnten* Obrigkeit kann Luther diese reformatorischen Maßnahmen zumuten, nur sie wird ihre Notwendigkeit im Gewissen empfinden und dafür den Kampf aufnehmen. Man darf also nicht aus der Schrift an den Adel herauslesen: jede äußerlich christliche Obrigkeit hat als solche die kirchliche Regierungsgewalt. Die Grundbedingung dafür ist vielmehr, daß sie als wahrhaft christlich gelten kann.

Ich möchte dies auch noch aus Luthers „Sermon von den guten Werken" (verfaßt Februar bis Juni 1520) erweisen. Bekanntlich hat hier schon Luther die weltliche Obrigkeit als Hilfe in den kirchlichen Notständen angerufen. Aber er denkt auch hier nur an eine wirklich christliche Obrigkeit: „Siehe, das wären die echten Turken, die die Kunig, Fursten und der Adel sollt am ersten angreifen, nit darinnen gesucht eigen Nutz, sondern allein Besserung der Christenheit, und Hinde-

---

WA. 7, 28; 57; in der Schrift De abroganda missa privata (Vom Mißbrauch der Messe) 1521, EA. opp. v. a. 6, 124 ff.; WA. 8, 417 ff., 486 ff. u. öfter.

rung der Lästrung und Schmach gottlichs Namens". Und ferner: „Sondern das wäre das best, und auch das einige ubirbleibend Mittel[1]), so Konig, Fursten, Adel, Städt und Gemein selb anfiengen, der Sach ein Einbruch mächten, ... Dann hie soll und muß man nit ansehen anders, dann Gottis erste drei Gebot, wider wilche noch Rom, noch Himmel, noch Erden etwas gebieten oder wehren kunnten."[2]) So kann Luther nur eine christlich gesinnte Obrigkeit anreden. Und daß er nur sie im Sinne hat bei diesen Worten, geht auch aus dem hervor, was er weiter dort als „drittes Werk" des dritten Gebotes ausführt: Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit. In diesen Ausführungen behauptet er durchaus die Göttlichkeit der Obrigkeit, aber er faßt ausdrücklich dabei auch die heidnische oder schlechte, gottlose Obrigkeit mit ins Auge.

So müssen wir also auch für die Schrift an den Adel festhalten, daß Luther nur der wahrhaft christlichen, gläubigen, nicht aber der nur äußerlich christlichen Obrigkeit den Charakter des Priestertums zuspricht.

2.

Zu dem gleichen Resultate kommt man, wenn man von einer andern, mit der eben vollzogenen sehr verwandten Betrachtungsweise ausgeht. Luther drückt nämlich denselben Gedanken von dem priesterlichen Charakter der christlichen weltlichen Gewalt auch so aus, die weltliche Gewalt sei ein Glied am Körper der Christenheit.

Es muß näher untersucht werden, was Luther damit meint.

Nur wenige Wochen (Mai bis Juni), bevor Luther die große Schrift an den christlichen Adel zu Papier brachte, ja vielleicht zum Teil noch gleichzeitig mit ihr, hat er sich in einer Schrift Von dem Papsttum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig[3]) eingehend mit dem Begriff der „Christenheit" auseinandergesetzt und ihr als biblisch einen Sinn

1) Man beachte diese Worte! Dies Mittel ist also gewissermaßen die letzte Zuflucht.

2) EA. ² 16, S. 196. 197; WA. 6, 258.

3) EA. 27, S. 85 ff.; WA. 6, 277 ff.

gegeben, der sich völlig mit seinem oben erwähnten Kirchenbegriff deckt. So wird man in der Schrift an den Adel nicht ohne weiteres, wo vom „Körper der Christenheit" die Rede ist, oder auch nur von der „Christenheit" schlechtweg an die „äußerliche" Christenheit, an die Christen im Allgemeinen denken dürfen, sondern man wird scharf zusehen müssen, ob nicht auch hier Luther mit jenen Ausdrücken einen tieferen, religiöseren Sinn verbindet.

Verweilen wir zunächst einen Augenblick bei jener Schrift von dem Papsttum zu Rom! Sie wendet sich gegen die These, die der Franziskaner Alveld zu Leipzig gegen Luther verfochten hatte, daß der Papst nach göttlicher Ordnung das Haupt der Christenheit auf Erden sei. Ihm hält Luther u. a. Folgendes entgegen: „Ich sehe wohl, daß der arme Träumer meinet in seinem Sinn, christlich Gemein sei gleich einer andern weltlichen Gemein. Damit er offentlich an Tag giebt, daß er noch nie gelernet hat, was die Christenheit oder christlich Gemein heiß. Und solchen groben, dicken, storrigen Irrthumb und Unwissen hätt ich nit gemeinet, daß in irgend einem Menschen wäre, viel weniger in einem leipzischen Heiligen; darumb muß ich zuvor erklären diesem groben Hirn, und Andern, so durch ihn verfuhret, was doch heißt die Christenheit und ein Häupt der Christenheit. Ich muß aber grob reden und der Wort gebrauchen, so sie haben gezogen in ihren wilden Verstand.

„Die Schrift redet von der Christenheit gar einfältiglich, und nur auf eine Weis; ubir welche sie haben zwo andere in den Brauch bracht. Die erste Weise nach der Schrift ist, daß die Christenheit heißet ein Vorsammlunge aller Christgläubigen auf Erden; wie wir im Glauben beten: Ich gläub in den heiligen Geist, eine Gemeinschaft der Heiligen. Dies Gemeine oder Sammlung heißet aller der, die in rechten Glauben, Hoffnung und Lieb leben, also, daß der Christenheit Wesen, Leben und Natur sei nit leiblich Vorsammlung, sondern ein Vorsammlung der Herzen in einem Glauben, wie Paulus sagte Ephes. 4: Ein Tauf, ein Glaub, ein Herr. Also, ob sie schon sein leiblich von einander theilet tausend Meil, heißen sie doch ein Vorsammlung im Geist, die weil ein Iglicher prediget, glaubt,

hoffet, liebet und lebet, wie der ander. Wie wir singen vom heiligen Geist: der du hast allerlei Sprach in die Einikeit des Glauben vorsammlet. Das heißt nu eigentlich ein geistliche Einikeit, von wilcher die Menschen heißen ein Gemeine der Heiligen: wilche Einikeit alleine gnug ist, zu machen eine Christenheit, ohn wilche kein Einikeit, es sei der Statt, Zeit, Person, Werk oder was es sein mag, ein Christenheit mache."[1]) Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Luther hier als den biblischen Begriff der Christenheit das feststellt, was er sonst heilige Kirche, Volk Gottes, Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen nennt. Nachdem Luther aus dieser Erkenntnis eine Reihe wichtiger Folgerungen gezogen hat, wendet er sich der „anderen Weise, von der Christenheit zu reden", zu. „Nach der heißet man die Christenheit ein Vorsammlung in ein Haus, oder Pfarr (Pfarrei), Bißthum, Erzbisthumb, Papstthum, in wilcher Sammlung gahen die äusserlichen Geberden, als singen, lesen, Meßgewand."[2]) Dahin gehört vor allem auch der sogenannte geistliche Stand: die Bischöfe, Priester und Ordensleute — mit Unrecht so genannt, denn das Wörtlein „geistlich" bezieht sich nur auf die wahrhaft Gläubigen.

Wie verhalten sich nun beide „Christenheiten" zu einander? Die eine, die Luther die „geistliche innerliche" Christenheit nennt, ist nicht ohne die andere, die er als „leibliche, äußerliche" Christenheit bezeichnet. Sie sind so mit einander verbunden wie Seele und Leib im Menschen. Man kann der äußeren Christenheit angehören, ohne doch Glied der inneren, geistlichen zu sein. Aber jene „bleibet doch nimmer ohn Etlich, die auch daneben wahrhaftige Christen sein. Gleichwie der Leib macht nit, daß die Seele lebt, doch lebet wohl die Seele im Leibe, und auch wohl ohn den Leib. Die aber ohn Glauben und ohn die erste Gemein in dieser ander Gemeine sein, sein todt fur Gott, Gleisner, und nur wie hulzene Bilde der rechten Christenheit".[3])

1) EA. 27, 96 f.; WA. 6, 292 f.
2) EA. 27, 101; WA. 6, 296.
2) EA. 27, 102 f.; WA. 6, 296 f.

Darauf beschäftigt Luther die Frage nach dem Haupt der Christenheit. „Aus dem allem folget“, sagt er, „daß die erste Christenheit, die allein ist die wahrhaftige Kirch, mag und kann kein Häupt auf Erden haben, und sie von Niemand auf Erden, noch Bischof noch Pabst, regiert mag werden; sondern allein Christus im Himmel ist hie das Häupt, und regieret allein.“ [1])

Auch aus dieser Grundthese zieht Luther allerlei Folgerungen. Hierbei — und ich hebe diese Stelle absichtlich heraus — beruft sich Luther u. a. auch auf die Stelle Ephes. 4, 15 und 16, die er wörtlich anführt und folgendermaßen auslegt: „Hier spricht der Apostel klar, daß die Besserung und Vormehrunge der Christenheit, wilch ein Korper ist Christi, kumme allein aus Christo, der ihr Häupt ist.“ [2])

Eng mit diesem Gedanken hängt nun noch folgende Ausführung zusammen, die uns für unseren besonderen Zweck noch von Wert ist. Alveld hatte behauptet, „daß Christus sei ein Häupt der Turken, der Heiden, der Christen, der Ketzer, der Räuber, der Huren und Buben.“ Luther ist über diese Aeußerung entsetzt: „Weh dir, du unseliger Mensch, daß du deinen Herrn also zu Lästerung fur alle Welt setzist.“ Dann fährt er fort: „Der arm Mensch will schreiben von dem Häupt der Christenheit, und vor großer Tollheit meinet er, Häupt und Herr sei ein Ding. Christus ist wohl ein Herr aller Dinge, der Frummen und Bosen, der Engel und der Teufel, der Jungfrauen und der Hurn; aber er ist nicht ein Häupt, dann allein der Frummen, gläubigen Christen, in dem Geist vorsammlet. Dann ein Häupt muß eingeleibet sein seinem Korper, wie ich aus St. Paul Eph. 4 (15 und 16) bewähret hab, und mußten die Gliedmaß aus dem Häupt hangen, ihr Werk und Leben von ihm haben. Darumb mag Christus nicht sein ein Häupt irgend einer bosen Gemein, ob dieselben ihm wohl unterworfen ist, als einem Herrn. Gleichwie sein Reich, die Christenheit, ist nit ein leiblich Gemein oder Reich; doch ist ihm Alles unterworfen, was geistlich, leib-

---

1) EA. 27, 103; WA. 6, 297.
2) EA. 27, 105; WA. 6, 298 f.

lich, höllisch und himmlisch ist.“ [1])

Diese Ausführungen und Gedanken Luthers, die, wie gesagt, nur wenige Wochen vor der Schrift an den Adel, vielleicht sogar gleichzeitig niedergeschrieben sind, bitte ich fest im Auge zu behalten, wenn wir uns jetzt zu dieser Schrift zurückwenden und in Sonderheit die Frage zu beantworten suchen: **Was meint hier Luther, wenn er von „Christenheit“, besonders wenn er vom „Körper der Christenheit“ spricht?**

Fassen wir zunächst die letztere Wendung ins Auge, so entnimmt sie Luther hier nicht wie in seiner Schrift gegen Alveld der Stelle Eph. 4, 15 und 16, sondern Stellen wie 1. Cor. 12, 12 f.; Röm. 12, 4 f. und 1. Petr. 2, 9 [2]). Allein daß Luther bei diesem „Körper“ der Christenheit doch eben nur, genau wie dort, an die „wahrhaftige Kirche“, die innere, „geistliche Christenheit“ denkt, ergiebt sich aus den Worten, mit denen er hier jene Bibelstellen umschreibt oder in die er sie als Beweise verwebt: „Denn alle Christen sein wahrhaftig geistlichs Stands, und ist unter ihn kein Unterschied, denn des Ampts halben allein; wie Paulus 1. Corinth. 12 (12 ff.) sagt, daß wir allesampt ein Korper sein, doch ein iglich Glied sein eigen Werk hat, damit es dem andern dienet. Das macht allis, daß wir eine Tauf, ein Evangelium, einen Glauben haben, und sein gleiche Christen, (Ephes. 4, 5). Denn die Tauf, Evangelium und Glauben, die machen allein geistlich und Christenvolk.“ [3]) Und später weist Luther auf diese Stelle zurück, indem er hervorhebt, daß das Haupt dieses Körpers Christus sei. „Christus hat nit zwei noch zweierlei Art Korper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein Häupt ist, und einen Korper hat er.“ [4])

Es ist völlig klar, daß Luther hier, ganz wie in der Schrift an Alveld, unter dem „Körper“, dessen einziges Haupt Christus ist, nichts anderes versteht als die „geistliche Christenheit“, die wahrhaftige Kirche, die Gemeinde der Heiligen. Wenn er hier

1) EA. 27, 108 f.; WA. 6, 301 f.
2) EA. 21, 281. 283; WA. 6, 407. 408.
3) EA. 21, 281; WA. 6, 407.
4) EA. 21, 283; WA. 6, 408.

nicht die Stelle Eph. 4, 15 und 16 heranzieht, sondern die genannten, so erklärt sich das einfach aus dem verschiedenen Gesichtspunkt, den er hier und dort verfolgt. Als er gegen Alveld schreibt, kommt es ihm darauf an, zu zeigen, daß das Haupt dieses „Körpers" nur Christus und sonst niemand sei. Das war aus Eph. 4, 15 und 16 vortrefflich zu zeigen. In unserer Schrift aber kommt es ihm darauf an, zu zeigen, daß die Glieder dieses „Körpers" sich einander zu dienen haben. Dazu boten sich von selbst die genannten Bibelstellen an. Aber die Grundauffassung — und das ist uns hier wichtig — ist beide Male die gleiche.

Auf dasselbe wird man geführt, wenn man von dem Gedanken ausgeht, daß Christus das Haupt dieses christlichen Körpers sei. Kommt man von der Schrift von dem Papsttum her, wo Luther so entschieden zwischen Haupt und Herr unterschieden hat, so muß man annehmen, daß Luther, dächte er bei dem „Körper" an die äußere Christenheit, geschrieben hätte: Christus ist ihr Herr, nicht aber ihr Haupt, denn dort sagt er ausdrücklich, daß er das „Haupt" der innerlichen Christenheit, aber der Herr der ganzen Welt ist. Damit stimmt aber auch, was Luther in unsrer Schrift über den Papst als Statthalter Christi auf Erden sagt: „Sie sprechen, er (der Papst) sei ein Herr der Welt. Das ist erlogen. Denn Christus, deß Statthalter und Amtmann er sich ruhmet, sprach fur Pilato: mein Reich ist nit von dieser Welt (Joh. 18, 36). Es kann je kein Statthalter weiter regieren, denn sein Herr. Er ist auch nit ein Statthalter des erhebten, sondern des gekreuzigten Christi." [1]) Luther empfindet es als einen Widerspruch, daß der Papst als Statthalter Christi ein Herr über die sichtbare Welt der Christenheit sein will. Christus der erhöhte ist ja doch der König eines unsichtbaren Reiches, d. h. seiner wahren Gemeinde, der innerlichen Christenheit. Das gesteht Luther dem Papst wohl zu, Statthalter des gekreuzigten Christus zu sein, d. h. der Papst sollte der Nachfolger des erniedrigten, demütigen Christus sein, also

---

1) EA. 21, 293; vgl. S. 313; WA. 6, 416; vgl. S. 434.

seinen Prunk und seine Pracht fahren lassen. Dächte Luther hier den erhöhten Christus als Haupt der äußeren Christenheit, so könnte er wohl fragen, mit welchem Recht der Papst sich als Stellvertreter Christi in diesem Sinne bezeichne, aber er könnte nicht auf den Widerspruch zwischen dem sichtbaren Reich des Papstes, der äußeren Christenheit, und dem unsichtbaren Reich Christi, der innerlichen Christenheit, aufmerksam machen.

Es kann also n. m. M. nicht zweifelhaft sein, daß Luther bei dem „Körper", den die Christen bilden, an die innerliche Gemeinschaft der rechten Frommen gedacht hat: sie sind als solche und als unter dem Haupte Christi stehend, der sie beseelt, zu gegenseitigem Dienst verpflichtet, ja sie fühlen sich dazu getrieben. Als Glieder dieses Leibes Christi sind sie alle unter einander gleich, aber verschieden sind sie in dem Dienst, den sie dem „Körper" zu leisten haben. Und zwar geschieht dieser Dienst durch den irdischen Beruf, den ein rechter Christ hat: der Fürst durch sein Regiment, der Prediger durch seine Predigt, der Schuster durch sein Handwerk u. s. f.: „Ein iglich soll mit seinem Ampt und Werk dem andern nutzlich und dienstlich sein: daß also vielerlei Werk alle in eine Gemein gerichtet sein, Leib und Seelen zu fordern: gleich wie die Gliedmaß des Korpers alle eins dem andern dienet."[1]) Darüber, daß dieser Dienst der rechten Christen auch den Ungläubigen und Unfrommen zu gute kommt, reflektiert hier Luther nicht weiter.

Wenden wir uns von diesen allgemeinen Erörterungen aus nun den Stellen zu, in welchen als Gliedmaß dieses Körpers auch die Obrigkeit bezeichnet wird! Es kommen besonders zwei Stellen in Betracht: „Darumb, wa es die Noth fodert, und der Papst ärgerlich der Christenheit ist, soll darzu thun, wer am ersten kann, als ein treu Glied des ganzen Korpers, daß ein recht frei Concilium werde. Wilch niemand so wohl vormag, als das weltlich Schwerdt; sonderlich dieweil sie nu auch Mitchristen sein, Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen, und soll ihr Ampt und Werk, das sie von Gott haben ubir idermann,

1) EA. 21, 283; WA. 6, 409.

lassen frei gehen, wo es noth und nutz ist zu gehen".[1]) Sodann schreibt Luther: „Also mein ich, diese erste Papiermaur lieg darnieder; seintemal weltlich Hirrschaft ist ein Mitglied worden des christlichen Korpers. Und wiewohl sie ein leiblich Werk hat, doch geistlichs Stands ist; darumb ihr Werk soll frei unvorhindert gehen in alle Gliedmaß des ganzen Korpers, strafen und treiben, wo es die Schuld vordienet oder Noth fodert, unangesehen Papst, Bischof, Priester, sie dräuen oder bannen, wie sie wollen".[2])

Ich glaube, Luthers Meinung richtig wiederzugeben, wenn ich den Sinn dieser Stellen so umschreibe: Die weltlichen Fürsten und Herren sind nach Gottes Willen, der die Obrigkeit eingesetzt hat, die Bösen zu strafen und die Frommen, d. h. die Guten zu schützen, als Obrigkeit schon verpflichtet, vieles in den deutschen Landen abzustellen, was schädlich ist. Aber sonderlich dieweil sie nun auch „Mitchristen, Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen" oder mit den Worten des zweiten Zitats, „sintemal sie nun Mitglieder des christlichen Körpers" — man sieht, daß der letztere Ausdruck ganz im Sinne der Prädikate des ersten Zitats gemeint sind — geworden, weil sie also in Luthers Augen fromme Christen, treue Glieder des christlichen Körpers sind, daher sollen sie bei dem völligen Versagen der „geistlichen" Obrigkeit die ihnen von Gott gegebene Macht zum Dienst der Christenheit gebrauchen und in Ausübung dieser ihrer Macht auch vor dem Papste nicht zurückschrecken. Ihren göttlichen Auftrag, den sie als Obrigkeit schlechthin haben, werden sie, so denkt etwa Luther, als fromme Christen nicht anders auffassen können, als er es ihnen in seiner Schrift an Herz und Gewissen legt. Auch diese Stellen kann ich also nicht anders verstehen als so, daß die Voraussetzung der ganzen Argumentation Luthers die ist, daß die Fürsten und Herren wirkliche Christen sind. Nur dies vorausgesetzt, können sie als Mitglieder des christlichen Körpers, in dem Sinn der innerlichen Christenheit, angesprochen werden. Denn als Mitglied der äußeren

1) EA. 21, 290; WA. 6, 413.
2) EA. 21, 285; WA. 6, 410.

Christenheit braucht sie Luther doch nicht erst zu erweisen, das waren sie doch auch nach päpstlicher Meinung.

Das Werk dieser weltlichen, in ihrem inneren Wesen aber geistlichen Obrigkeit kann nicht anders als „leiblich" sein, d. h. sichtbar, sinnlich wahrnehmbar. Es ist ein „Strafen, wo es die Schuld verdient", ein „Treiben, wo es die Not fordert", also ein äußerliches Regieren, und zwar „in alle Gliedmaß des ganzen Körpers", d. h. über die ganze äußerliche Christenheit, über die bisher der Papst und die Priesterschaft regiert haben. Deshalb werden sich diese auch energisch gegen diese weltliche Obrigkeit und ihr Regiment wehren. Aber sie haben das Recht des Regierens verloren, weil sie nicht mehr „geistlich" sind; dagegen hat die weltliche Obrigkeit dieses Recht kraft ihres „geistlichen" Charakters. Zuzugeben ist also, daß in der Formel, daß die Obrigkeit ihr Werk soll „in alle Gliedmaß des ganzen Körpers gehen" lassen, die äußere Christenheit gemeint ist.

Das berührt aber keineswegs die unumstößliche Tatsache, daß Luther der Obrigkeit nicht als Gliedmaß der äußeren Christenheit, sondern als echtes, treues Glied des Körpers Christi, der wahren Gemeinde Christi, das Reformamt in der Kirche zuschreibt. —

Eine weitere Frage, die für uns allerdings nicht von besonderem Wert ist, ist die, ob Luther unter der „Christenheit" schlechthin in unserer Schrift die innere oder äußere Christenheit meine. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß er im allgemeinen die letztere im Auge hat[1]). Das schließt aber nicht aus, daß an

1) So urteilt auch W. Köhler in den beiden genannten Artikeln. In dem in Zeitschr. f. Kirchenrecht (S. 214 f.) sagt er, Luther hätte bisher die „äußere Christenheit" geringschätzig behandelt, aber unter den Sympathieerklärungen der Ritter und Humanisten im Sommer 1520 sei sie ihm etwas wert geworden. Er stellt also einen gewissen Gegensatz zwischen der Schrift gegen Alveld und der an den Adel fest. Allein einmal liegen beide Schriften zeitlich so außerordentlich nahe zusammen, daß für einen Umschwung in der Stimmung kaum Raum ist, und sodann klingen ja die in der Schrift an den Adel breit ausgeführten Gedanken nicht allein bereits in der Schrift gegen Alveld durch (vgl. EA. 27, 91. 137), sondern schon im Sermon von den guten Werken, der noch vor dieser Schrift liegt (vgl. EA.² 16, 196 f.).

etlichen Stellen an die innerliche Christenheit zu denken ist. So wenn er z. B. schreibt: „Der bos Geist, der durchs geistlich Recht ist los worden, hat solch greulich Plage und Jammer in das himmlische Reich der heiligen Christenheit bracht".[1]) An anderen Stellen ist der Ausdruck schwebend, so wenn er II. Cor. 10,8 in der Form zitiert: „Gott hat uns Gewalt geben, nit zu vorderben, sondern zu bessern die Christenheit" und dann hinzufügt: „Des Teufels und Endchristes Gewalt ist's, die do wehret, was zur Besserung dienet der Christenheit". [2]) So ließen sich wohl noch etliche Stellen anführen, in denen man zweifelhaft sein kann, ob Luther an die äußere oder die innerliche Christenheit oder ob er an beide zugleich denkt. Mir will scheinen, daß auch häufig dies letztere der Fall ist. Das kann uns nicht wundern, wenn wir uns daran erinnern, daß er ja die äußere und innerliche Christenheit nicht von einander scheiden will.

Nach unseren bisherigen Erörterungen darf man den Grundgedanken der ganzen Schrift an den Adel dahin zusammenfassen: Alle wahren Christen, alle treuen Glieder des christlichen Körpers, in erster Linie aber die frommen christlichen Obrigkeiten, die von Gott ihr Schwert, ihre Gewalt empfangen haben, sind in der gegenwärtigen Lage, wo die päpstliche Gewalt so völlig versagt, ja zum größten Aergernis gereicht, verpflichtet, die vorhandenen Notstände und Aergernisse der Christenheit nach Kräften zu beseitigen. Als die wirksamen Kräfte denkt sich Luther also nicht die Obrigkeiten qua Obrigkeiten, sondern die wirklich christliche Obrigkeit. Sie allein hat Sinn, Geist, Mut und Verständnis für die nötige Reform.

Habe ich mit dieser Auffassung recht, so kann die von Rieker vertretene nicht die richtige sein. Das heißt aber, man darf nicht, wie er es tut, die „Christenheit" und den „Körper der Christenheit" von vornherein nur von der äußerli-

---

1) EA. 21, 328 f.; WA. 6, 445.
2) EA. 21, 291 ; WA. 6, 414.

chen Christenheit verstehen[1]). Man darf ferner nicht die Sache so darstellen, als ob die weltliche Obrigkeit nach Luther schon deshalb geistlichen Standes und zu kirchlichen Reformen berechtigt sei, weil sie der äußeren Christenheit durch die Taufe angehört. Man darf ferner nicht, wie Rieker tut, mit Luthers Gedanken vom Dienst der Obrigkeit, wie er ihn in der Schrift an den Adel vorträgt, ohne weiteres die Lehre von den drei Ständen identifizieren. Denn diese Lehre gilt von der menschlichen Gesellschaft schlechthin, und die Obrigkeit kommt dabei rein als solche, ganz abgesehen von ihrer religiösen Stellung in Betracht: sie hat die Bösen zu strafen und die Frommen, d. h. die Guten zu schützen, auch wenn sie türkisch oder heidnisch ist. In der Schrift an den Adel denkt Luther an den christlichen Adel. Denn keinesfalls ist dies Beiwort im Titel seiner Schrift nebensächlich oder nur äußerlich gemeint, sondern als Christen nimmt er die Herren und Fürsten in Anspruch, als Christen beurteilt er sie. Darauf ist aller Nachdruck zu legen. Man lese nur den Eingangsbrief an den Kaiser und den Adel. Wie naiv traut er ihnen die echte christliche Gesinnung zu, in der das schwere Werk der Reform nach seiner Meinung müsse angefaßt werden! Wie schließt er zuversichtlich mit dem Wunsch: „Gott gebe uns allen einen christlichen Vorstand und sonderlich dem christlichen Adel deutscher Nation einen rechtlichen geistlichen Mut, den armen Kirchen das Beste zu tun, Amen.“[2]) Es ist ein ungeheueres Vertrauen zur wirklich christlichen Gesinnung der deutschen Fürsten und Obrigkeiten, von dem die ganze Schrift getragen ist, ein Vertrauen, das allerdings auch noch vielfach auf den Ton der Hoffnung gestimmt ist.

Bei dieser meiner Auffassung befinde ich mich in voller Uebereinstimmung mit Erich Brandenburg, wenn er im Blick auf unsere große Reformationsschrift schreibt[3]): „So schwebte auch ihm anfangs wenigstens als Ideal eine christliche Gesellschaft vor, deren Haupt eine vom christlichen Geiste beseelte

1) A. a. O. S. 62.

2) EA. 21, 360; WA. 6, 469.

3) Luthers Anschauung vom Staat u. s. w., a. a. O. S. 9.

Obrigkeit[1]) sein sollte. Diese durfte freilich nicht mehr der geistlichen Gewalt untergeordnet sein und von ihr geleitet werden; sonst wäre ihr Thun erzwungen und wertlos gewesen, aber sie sollte bei äußerer Gleichberechtigung verbunden sein mit jener durch die gleiche christliche Gesinnung."[2]) Es entsteht ein völlig schiefes Bild von Luthers Gedanken, wenn man dies außer Augen läßt. Nein, nur einer wirklich christlichen Obrigkeit mutet Luther die Reformen zu, die er beantragt, nur sie wird dafür Verständnis haben und sich im Gewissen dazu gedrängt fühlen. Darum redet er auch mitunter nicht von weltlicher Gewalt schlechthin, sondern von „weltlicher christlicher Gewalt", und das ist nicht ein äußerliches, wertloses Prädikat, sondern in seiner Feder sehr ernst gemeint und ein Beweis dafür, daß er auch da, wo er schlechtweg von weltlicher Obrigkeit spricht, sie sich doch eben als im Herzen und in der Gesinnung christlich denkt.

3.

Aber man wird mir einwenden, es sei doch eine ungeheure Naivität Luthers gewesen, wenn er geglaubt habe, der deutsche Adel, d. h. die deutschen Obrigkeiten seien wirklich in seinem Sinne christlich gewesen, oder wenn er wenigstens gehofft habe, ein so lebendiger Appell an ihre Pflichten werde in ihnen den Mut zu tatkräftigem, glaubensstarkem Handeln zum Besten der Christenheit entfachen. Allein vergessen wir nicht, daß Luther damals lebhaften Widerhall mit seiner Lehre bei dem deutschen Ritterstand gefunden hatte. Hutten, Sickingen, Silvester von Schaumburg reichten ihm die Hand und versicherten ihm nicht allein ihre, nein, die Sympathie des deutschen Adels überhaupt. Kein Wunder, daß in dem weltunerfahrenen, optimistisch gerichteten Mönche jetzt die Hoffnung hell aufflammte, „daß wirklich der ganze weltliche Stand zum christlichen Kampf sich erheben werde"[2]); kein Wunder, daß er sich der Zuversicht überließ, die Fürsten und Herren seien von dem von ihm verkündeten Evange-

1) Von mir gesperrt.

2) Köstlin-Kawerau, Luther [5] I, S. 313.

lium innerlich überzeugt und dessen treue Anhänger, oder wenigstens würden sie es werden; kein Wunder, daß er auch dem jungen Kaiser, der in Deutschland noch unbekannt war, das höchste Vertrauen entgegenbrachte, zumal die Ritterschaft selbst die größten Hoffnungen auf seine Gesinnung und auf seinen Kampf gegen Rom setzte [1]). Mit Recht sagt W. Köhler, daß die Schrift an den Adel gleichsam die Antwort auf ihre warmen, begeisterten Briefe an Luther sei [2]).

Die hoffnungsfreudige Stimmung Luthers in jenen Tagen spiegelt sich auch wieder in einem Brief Melanchthons an Johann Heß: „Invitat ultro Martinum Franciscus de Sickingen, equitum Germaniae rarum decus, Huttenus ad Ferdinandum Caroli fratrem proficiscitur, viam facturus libertati per maximos principes. Quid non speremus?“ [3])

Gewiß hat Luther auch in der Schrift an den Adel mit seinem Tadel über das weltliche Regiment nicht zurückgehalten: „Dann sie (die Fürsten) leben auch und regieren, daß es wohl besser tugte“ [4]), allein das kann seine hochfliegende Hoffnung, daß von dieser Seite das Heil kommen werde und daß sie selbst dem Evangelium zufallen werden, nicht beeinträchtigen. Schrieb er doch damals das Wort: „Nu ist ihr viel, die solchen rechten Glauben heimlich haben, und wissen selbs nichts drumb“. [5])

Soviel aber ist gewiß: der Grund- und Eckstein, auf dem der ganze Reformplan Luthers hier ruht, ist die wahrhaft christliche Gesinnung der deutschen Fürsten und Obrigkeiten. Nur sie konnte diese befähigen, überhaupt Luthers Programm zu verstehen, und sie vor allem mußte die Kraft und Begeisterung zur Durchführung leihen. Versagte diese Gesinnung, täuschte sich Luther, so lag der ganze kühne Bau am Boden. Und Luther hat sich getäuscht. Sein Plan ist zusammengebrochen. Daher

1) Köstlin-Kawerau, Luther [5] I, S. 80 f.

2) Luthers Schrift an den Adel u. s. w. im Spiegel der Kultur- und Zeitgeschichte. Halle a. S. 1895, S. 283.

3) C. R. I, 201.

4) EA. 21, 360; WA. 6, 469.

5) EA. 27, 163; WA. 6, 370.

seine völlig veränderte Stimmung der weltlichen Gewalt gegenüber, die wir alsbald, besonders in der Schrift von der weltlichen Obrigkeit, bemerken. Sie ist psychologisch völlig begreiflich und steht in vollkommenem Einklang mit seiner gesamten religiösen Auffassung. Rieker freilich, der sich jenen springenden Punkt gänzlich verdeckt gehalten hat, findet nun auch von der Schrift an den Adel keine Brücke hinüber zu jener Schrift von 1523.

4.

Welches ist denn aber das Zukunfts- und Idealbild, das Luther in der Schrift an den Adel vor der Seele steht und das er durch die christliche weltliche Gewalt — vielleicht auf dem Wege eines Konzils — möchte verwirklicht sehen?

Man kann es wohl so formulieren: Er will eine wahrhaft christliche Christenheit, zunächst eine wahrhaft christliche deutsche Christenheit. Aber es zerfällt ihm diese Christenheit in zwei vielfach zwar sich deckende, aber doch verschiedene Kreise: der eine ist „geistlich", d. h. kirchlich, der andere ist „weltlich". Denn nachdem Luther in seiner Schrift an den Adel in 26 Punkten die „geistlichen Gebrechen" aufgewiesen hat, geht er im 27. zu den „weltlichen" über[1]). Dort handelt es sich um Reform der Kirche, hier um Reform der Gesellschaft, nur daß eben vieles, was die Kirche angeht, zugleich auch die Gesellschaft angeht. Luther will eine wirklich christliche Kirche und eine wirklich christliche Gesellschaft. Im Vordergrund steht ihm aber die Kirche.

Mag ihn auch in dieser Zeit die patriotisch-nationale Stimmung stark ergriffen haben, in der er die Aussaugung und Vergewaltigung der deutschen Nation durch die römische Kurie schmerzlichst empfindet -- sein Interesse an dem Zustand der Kirche, oder in seiner Sprache, der äußeren Christenheit ist in der Schrift an den Adel viel lebendiger, als man gemeinhin annimmt. Man achte doch einmal auf eingestreute Wendungen, wie die folgenden: „so soll hie der christliche Adel sich gegen ihn setzen, als wider einen gemeinen Feind und Zustorer der Christenheit, umb der armen Seelen Heil willen, die durch

1) EA. 21, 355; WA. 6, 465.

solch Tyrannei verderben mussen."[1] — „Wem kann man Schuld geben, daß kein Zucht, kein Straf, kein Regiment, kein Ordnung in der Christenheit ist, denn dem Papst?"[2] — „Ich will nur angeregt und Ursach zu gedenken geben haben denen, die do mugen und geneigt sein, deutscher Nation zu helfen, wiederumb Christen und frei werden noch dem elenden heidnischen und unchristlichem Regiment des Papsts"...., „ja, man sollt sie hart strafen, daß sie des Banns und gottlichs Namens so lästerlich mißbrauchen, ihre Räuberei zu stärken, und mit falschen erdichteten Dräuen uns treiben wollen dahin, daß wir solch Lästerung gottlichs Namen und Mißbrauch christlicher Gewalt sollen leiden und loben, und ihrer Schalkheit fur Gott theilhaftig werden; so wir ihr zu wehren vor Gott schuldig sein".[3] — „Zum Sechsten, daß auch abthan werden die Casus reservati, die behalten Fäll, damit nit allein viel Geld von den Leuten geschunden wird, sondern viel armer Gewissen von dem wutrichten Tyrannen vorstrickt und vorwirret, zu unträglichem Schaden ihres Glaubens zu Gott".[4] — So könnte ich mit Auszügen fortfahren.

Fast unter jedem Punkt hebt Luther ein- und mehrere Male hervor, daß dieser oder jener Zustand die Gewissen verführe, wider den Glauben oder die Gebote Gottes sei. Und dieser Gesichtspunkt überwiegt deutlich und bestimmt den rein nationalen. Daher erklärt es sich auch, daß Luther sich sobald von den in erster Linie national interessierten Humanisten und Rittern zurückzog. Das ist Luthers Gedanke: Die päpstlichen Unsitten verführen zu Unglauben, Sittenlosigkeit, Uebertretung der Gebote Gottes. Sind diese Uebelstände abgestellt, so wird sich der rechte Glaube und das rechte sittliche Leben erheben und ein wirklich christlicher Zustand in Staat und Gesellschaft einziehen.

Die Reform der Gesellschaft sieht Luther in einem Kampf gegen den herrschenden Luxus, in einem Zurückdrängen des Kapitalis-

1) EA. 21,307; WA. 6, 428.
2) EA. 21,308; WA. 6, 429.
3) EA. 21,310; WA. 6, 431.
4) EA. 21,311; WA. 6, 431 f.

mus und des Großhandels, in einer Unterdrückung des Zinsnehmens; er verlangt ernstes Vorgehen gegen die Unmäßigkeit und gegen die Unsittlichkeit in den öffentlichen Häusern. Damit glaubt er freilich nicht alles gesagt zu haben. Wird aber an diesen Punkten nach seinen Vorschlägen reformiert, so dient das der Verchristlichung der Gesellschaft.

Was aber hat er für ein Ideal für die Kirche? Er will nichts anderes als eine romfreie deutsche Nationalkirche, in der alles nach dem Evangelium geordnet ist. Er rüttelt dabei nicht an der bischöflichen Verfassung, selbst das Papsttum erkennt er an. Aber die Macht des Papstes über die deutsche Kirche denkt er sich aufs äußerste beschränkt. Nur ausnahmsweise, wenn „die Primaten oder Erzbischof nit muchten ein Sach ausrichten oder unter ihnen sich ein Hader erhub" [1]), soll der Papst angegangen werden. Sonst aber soll die deutsche Kirche unter einem „Primat in Germanien" stehen, dem ein kirchlicher Verwaltungsapparat nach dem Muster des römischen, eine kirchliche Zentralbehörde zur Seite stehen soll [2]), um „Hader und Krieg", die sich über Lehens- und Pfründensachen etwa erhoben haben, „zu scheiden". Aber dieser Gedanke vom Primat erscheint nur wie zufällig, offenbar liegt Luther nicht viel daran, er ist auch gar nicht sein geistiges Eigentum. Jedenfalls treten die Fragen der kirchlichen Verfassung überhaupt stark zurück.

Nur eins ist deutlich: unentbehrlich ist im kirchlichen Organismus das Amt des Pfarrers. Keine Gemeinde ohne selbständigen Pfarrer! Das beruht auf Christi und der Apostel Einsetzung. Ein Unterschied zwischen einem Pfarrer und einem Bischof besteht überhaupt nicht: „Denn ein Bischof und Pfarr ist ein Ding bei St. Paul, wie das auch St. Hieronymus bewähret. Aber die Bischof, die itzt sein, weiß die Schrift

1) EA. 21,308; WA. 6, 429.

2) EA. 21,309 f.; WA. 6, 431. — Ueber den Gedanken des Primats vgl. Benraths Ausgabe der Schrift an den Adel (Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte 1884), S. 98; W. Köhler, Luthers Schrift an den Adel u. s. w. S. 163 ff. und F. Herrmann, Die evangelische Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter, 1907, S. 62.

nichts von, sondern sein von christlicher gemein Ordnung gesetzt, daß einer ubir viel Pfarr regiere."[1]) Diese Ordnung will Luther auch nicht beseitigt sehen. Aber sie ist ihm eben eine menschliche, geschichtliche Einrichtung, die auch fallen könnte. Anders aber steht es mit dem Pfarramt. Der Pfarrer hat denn auch alle geistlichen Rechte, die sich aus dem Amte selbst ergeben und deren einen Teil dem Papst oder Bischof zuzuschreiben und zu reservieren keinen inneren Grund hat. Zuletzt steht einem Pfarrer nicht mehr und nicht weniger zu als dem Papste selbst. „Priester, Bischöfe und Päpste sollen Gottes Wort und die Sakramente handeln."[2]) Weder Abt, Bischof noch Papst soll Gewalt haben, die Absolution heimlicher Sünden sich vorzubehalten, vielmehr soll der Priester, d. i. der Pfarrer von aller Art Sünden entbinden können.[3]) Ebenso spricht Luther jeglichem Pfarrer und nicht dem Papst zu Rom das Recht zu, sollen überhaupt verbotene Grade bei der Eheschließung bestehen, Dispens zu erteilen, und zwar umsonst. „Ja", fährt Luther an dieser Stelle fort, „wollt Gott, daß allis, was man zu Rom muß kaufen, und den Geldstrick, das geistlich Gesetz losen, daß ein iglicher Pfarrer dasselb ohn Geld mocht thun und lassen; als da sein, Ablaß, Ablaßbrief, Butterbrief, Meßbrief, und was der Confessionalia oder Buberei mehr sein zu Rom, da das arm Volk mit wird betrogen und umbs Geld bracht. Dann so der Papst Macht hat, sein Geldstrick und geistliche Netz (Gesetz sollt ich sagen) zu vorkaufen umbs Geld, hat gewißlich ein Pfarrer vielmehr Gewalt, dieselben zureißen, und umb Gottis willen mit Fußen zu treten. Hat er aber das nit Gewalt, so hat auch der Papst kein Gewalt, dieselben durch seinen schändlichen Jahrmarkt zu vorkäufen."[4]) So will also Luther alle geistlichen Rechte dem Pfarrer zusprechen: er ist allein der wirkliche Mittelpunkt der kirchlichen Organisation. Andererseits erscheint als eigentliches Amt des Papstes beten, studieren,

1) EA. 21, 322; WA. 6, 440.
2) EA. 21, 283; WA. 6, 409.
3) EA. 21, 311; WA. 6, 432.
4) EA. 21, 330; vgl. S. 337 f.; WA. 6, 446 f.; vgl. S. 452 f.

predigen, absolviern, der Armen pflegen und die geistliche Fürsorge für die Christenheit[1]). Die dem Pfarrer nach dem Evangelium zustehenden Funktionen aber sind, wie Luther einmal sich ausdrückt: das Amt zu taufen, Messe zu halten, zu absolvieren und zu predigen[2]).

Zu einem legitimen Pfarrer macht aber nicht die bischöfliche Ordination, sondern die freie Wahl der frommen Gemeinde. Die wichtige Stelle lautet: „Also lehren (= lernen) wir aus dem Apostel klärlich, daß in der Christenheit sollt also zu gahen, daß ein igliche Stadt aus der Gemein einen gelehreten, frummen Burger erwählet, demselben das Pfarrampt befiehle, und ihn von der Gemein ernähret, ihm frei Willköhr ließ, ehelich zu werden oder nit, der neben ihm mehr Priester oder Diacon hätte, auch ehelich, oder wie sie wollten, die den Haufen und Gemein hulfen regieren mit Predigen und Sakramenten.“ [3])

Es war freilich „verkehrt, wenn man dieser und ähnlichen Stellen die Grundzüge einer von Luther erstrebten, auf dem allgemeinen Priestertum ruhenden neuen Kirchenverfassung hat entnehmen wollen“ [4]), allein so viel scheint mir gewiß: Luther denkt sich als Ziel ein von allem Unevangelischen gereinigtes und möglichst nach apostolischem Vorbild und apostolischer Weisung gestaltetes Kirchenwesen. Er will ja die Organisation der „äußeren Christenheit“ beibehalten, wie sie ist, wennschon diese Organisation selbst: Papst, Bischöfe usw. nicht apostolisch ist; nur muß alles Widerchristliche daraus entfernt und das, was tatsächlich zu einem christlichen Kirchenorganismus gehört, wie das Pfarramt mit den ihm zukommenden Rechten, in dieses alte Gefüge eingebaut werden. Er denkt, so darf man es vielleicht ausdrücken, die „äußere Christenheit“ als die der „innerlichen Christenheit“ völlig entsprechende Form. Er wird nicht leugnen wollen, daß in dieser äußeren Christenheit auch

---

1) EA. 21, 292. 308. 309. 313. 314. 315; WA. 6, 415. 429. 430. 434. 435.

2) EA. 21,282; WA. 6, 407.

3) EA. 21,322; vgl. S. 282; WA. 6, 440; vgl. S. 407.

4) Köstlin, Luthers Theologie ² I, S. 287.

noch Ungläubige, Ungeistliche usw. sich finden werden, die nicht zur innerlichen Christenheit gehören, aber die Führung, die bestimmende Macht ist ihnen genommen, und als die Leitenden, die Handelnden und die Bestimmenden denkt er die wahren Christen. Denn als christlich denkt er die weltliche Obrigkeit, als christlich die sonstigen Glieder der weltlichen Stände, die in ihrem Beruf den Mitchristen dienen; als christlich die Stadtmagistrate, die ihre Armen versorgen und keinen Bettel dulden[1]; als christlich die Prälaten in den Klöstern[2]; die Klöster selbst wieder wie zur Zeit der Apostel[3]. Diese rechten Christen wachen darüber, daß Aergernisse und Uebelstände beseitigt werden, sie wehren alle nach Kräften dem Unrechten und Gottwidrigen[4].

Ein hohes Ideal, das vor Luthers Seele steht! Aber er glaubt an seine Verwirklichung. Angenommen, er hätte recht gehabt mit dem schönen Vertrauen, das er in die Fürsten als wahrhaftige Christen setzt, standen trotzdem diesem Zukunftsbild nicht unüberwindliche Hindernisse im Wege? Luther sah sie nicht. Er glaubte wirklich, daß es nur des energischen Wollens der Fürsten bedürfe — wiederholt spricht er das aus —, und das Bild der Christenheit wird sich ändern mit einem Schlag. In diesem Glauben offenbart sich, wie wenig weltkundig Luther im Grunde war. Er war wie alle Idealisten: vor dem Glanze ihres Ideals und vor der Glut ihrer Sehnsucht erlöschen alle dunklen Punkte, alle Schwierigkeiten, alle harten, ungefügigen Realitäten des Lebens.

Aber Luther täuschte sich schon in der Grundvoraussetzung seines Zukunftstraumes. Denn das ist ja die Grundthese seiner Schrift an den christlichen Adel: die frommen, echt christlichen Fürsten Deutschlands sind berechtigt, ja verpflichtet, dem verfallenen und widerchristlichen Kirchenwesen des Vaterlandes aufzuhelfen mit ihrer Macht. Waren die deutschen Fürsten wirklich christlich im Sinne Luthers?

---

1) EA. 21, 335; WA. 6, 450.
2) EA. 21, 320 f.; WA. 6, 439.
3) EA. 21, 321; WA. 6, 440.
4) EA. 21, 285. 286. 305 f. 329; WA. 6, 410. 411. 427. 445 f.

5.

Die große Hoffnung Luthers, daß die deutschen Fürsten sich als wahrhaft fromme Fürsten, als Glieder des Körpers Christi bewähren und alsbald sei es auf eigene Faust, sei es auf einem deutschen Konzil die Reform der Christenheit in die Wege leiten würden, erfüllte sich nicht. Hat Luther am Schluß seiner Schrift an den Adel diesem „einen rechten geistlichen Mut" gewünscht, so blieb das ein frommer Wunsch. Im Gegenteil: statt daß die feurige, mutige Schrift Luthers, die das größte Aufsehen in der Nation erregte, den Obrigkeiten und Herren den Nacken steif und die Seele stark gemacht hätte, zog bei ihnen Aengstlichkeit, ja Furcht ein. „Misertus profecto fueris", so schreibt Ulrich von Hutten am 9. Dez. 1520 an Luther[1]), si videas conflictationes meas: ita est lubrica hominum fides. Dum nova auxilia contraho, desciscunt vetera. Multa quisque metuit, multa causatur. Imprimis terret homines superstitio, qua inditum animis est adversari Romano Pontifici, etiamsi iniquissimus et sceleratissimus si sit, facinus esse inexpiabile". Man sieht, wie enttäuscht der Tatendurstige ist durch die Haltung seiner Standesgenossen. Er dachte freilich an Gewalt, woran Luther nie und nimmer gedacht hatte. Und daß er solche Bestrebungen bei seinen ritterlichen Freunden auftauchen sah, war Luther schmerzlich: man hatte seine Schrift an den Adel mißverstanden, wenn man das aus ihr herausgelesen hatte. „Ich bin ohne Schuld, da ich nur das im Auge hatte, daß der Adel Deutschlands nicht mit dem Schwerte, sondern mit Beschlüssen und Edikten — was sie leicht vermögen — jenen Romanisten Maß und Ziel setzte", schrieb er am 27. Februar 1521 an Spalatin[2]). Aber die Beschlüsse und Edikte blieben aus. Sie wären sicher auch vergeblich gewesen, wie Luther selbst fürchtet. Aber daß sein Wort völlig wirkungslos verhallte, das war eine große Enttäuschung, ein tiefer Schmerz.

---

1) Enders, Luthers Briefwechsel 3, S. 13.
2) Enders, a. a. O. 3, 90.

Dazu kam noch mehr. Luther erlebte Worms: die Reichsacht, das Wormser Edikt; der Kaiser erwies sich offen als Feind des Evangeliums. Und die Reichsstände? Wer unter ihnen dachte jetzt an eine kirchliche Reform im Sinne von Luthers Schrift an den Adel? Statt Reformen in die Wege zu leiten, hatten sie den verdammenden Richterspruch über Luther in die Welt gehen lassen. Wir haben ein Urteil Luthers über den Reichstag in seinem Schreiben an Hartmuth von Kronberg (März 1522). „Ihr wißt", schreibt er da u. a., „daß die Sund zu Wormbs, da die gottlich Wahrheit so kindisch verschmacht, so offentlich, muthwilliglich, wissentlich, unverhört verdampt ward, freylich ein Sünd ganzer gemeiner deutscher Nation ist, darumb daß Häupter sollichs thäten, und ihn niemand einredet."[1] Also die Häupter der Nation macht er für diesen Ausgang verantwortlich. Ueberhaupt klingt uns aus diesem Briefe wohl eine sehr glaubensstarke Stimmung entgegen, aber zugleich auch der wehmütige Schmerz, daß so wenige zur Erkenntnis der Wahrheit kommen — ein Zeichen, daß Luthers Zuversicht stark herabgestimmt ist. Und das Reichsregiment in Nürnberg forderte am 20. Januar 1522, obwohl es in dessen Mitte sogar nicht an Sympathien für Luther fehlte, die Bischöfe auf, scharf gegen alle Neuerungen vorzugehen: der Hülfe des weltlichen Armes könnten sie dabei sicher sein. Auch Luthers Schriften hatten weltliche Obrigkeiten schon da und dort verbrennen lassen. Selbst an Gewaltmaßregeln gegen die Anhänger des Evangeliums fehlte es nicht: in den Niederlanden war es zu Einkerkerungen und tödlicher Bedrohung gekommen, ja schließlich zur Verbrennung auf dem Scheiterhaufen. In Deutschland aber wurden von Obrigkeitswegen wenigstens die Neuen Testamente in deutscher Uebersetzung aus Luthers Feder verboten; so geschah es in Meißen, in der Mark Brandenburg, in Baiern und anderwärts. Fast überall hielt die Fürstengewalt die neue Bewegung darnieder.

Das alles waren Erfahrungen, die dem frohen Vertrauen, die Luther den deutschen Fürsten entgegengebracht hatte, ge-

1) de Wette, Luthers Briefe 2, 167.

radezu ins Gesicht schlugen und die ihm einen hellen Zorn gegen die Fürsten ins Herz gaben. So wars also nichts mit einer Reform der deutschen Kirche und der christlichen Gesellschaft! Mit Bitterkeit schaut er um diese Zeit auf seine Schrift an den Adel zurück: „Ich habe vorhin ein Büchlin an den deutschen Adel geschrieben, und angezeigt, was sein christlich Amt und Werk sei; aber wie sie darnach than haben, ist genügsam für Augen. Darumb muß ich mein Fleiß wenden, und nu schreiben was sie auch lassen und nicht thun sollen. Und hoff, sie werden sich eben darnach richten, wie sie sich nach jenem gerichtet haben, daß sie ja Fürsten bleiben, und nimmer Christen werden. Denn Gott der Allmächtig unsere Fursten toll gemacht, daß sie nit anders meinen, sie mügen thun und gebieten ihren Unterthanen, was sie nur wollen". — „Solch Leut hieß man verzeiten Buben; itzt muß man christliche, gehorsame Fursten heißen".... „Das sind itzt die Fürsten, die das Kaiserthum in deutschen Landen regieren: darumb muß auch so fein zugehen in allen Landen; wie wir denn sehen. Weil denn solcher Narren Wüthen langet zu Vertilgung christlichs Glaubens, Verleugung gottlichs Wort und zu Lästerung gottlicher Majestät, will und kann ich meinen ungnädigen Herrn und zornigen Junkern nicht länger zusehen, muß ihn zum wenigsten mit Worten widerstehen" [1]).

Das sind Sätze aus der Vorrede zu seiner Schrift von weltlicher Obrigkeit (1523). Und in der Schrift selbst steht noch manches harte, bittere Wort über die Fürsten. Sie seien gemeinhin die größten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden. „Gerät ein Fürst, daß er klug, fromm oder ein Christ ist, das ist des großen Wunder eines und das allerteuerste Zeichen göttlicher Gnade über dasselbe Land" [2]). Und nicht nur in dieser Schrift kommt ein unbändiger Zorn gegen die Obrigkeiten zum Ausbruch, seit jener Zeit wird Luthers Herz die Bitterkeit gegen die Fürsten überhaupt nicht wieder los. Vor 1520 übt Luther wohl auch manche freimütige Kritik an den deutschen Fürsten;

1) EA. 22, 62 f.; WA. 11, 246 f.

2) EA. 22, 89 f.; WA. 11, 268; vgl. EA. 22, 86 f.; 92 f.; 97.

aber von solcher Bitterkeit ist doch nichts zu spüren. Diese tiefe Verstimmung, ja Gereiztheit Luthers beruht allein auf der schweren Enttäuschung, die Luther erfahren hat. Christen sind die Fürsten nicht, wofür er sie einst genommen hatte, sonst würden sie ganz anders der verwüsteten Kirche helfen. Wenn sie nur wollten, so könnten sie leicht — nicht mit offener Gewalt, aber auf gesetzlichem Wege — den Römlingen Maß und Ziel setzen [1]. In der Schrift De abroganda missa privata von 1521 schreibt er bitter, „daß . . . tzu forchten ist, das der Fürsten gelt und gutt gar selden wyrdig ist, das es tzu Christlichen sachen gebraucht werde, gleych wie es wird selden anders gewunnen, denn Nymrod seyn gut und gelt gewunnen hat" [2]. In der Schrift: „Eine treue Vormahnung zu allen Christen, sich zu verhuten vor Aufruhr und Empörung" (1522) klagt er die Fürsten und den Adel der Pflichtvergessenheit an: „Nu lassen sie alles gehen, einer hindert den Andern. Etliche helfen und rechtfertigen dazu des Endechrists Sache. Sie sind uneins und stellen sich gar nichts dazu, als wollten sie den Sachen helfen" [3]. Dem Kurfürsten Friedrich schreibt er am 7. März 1522: „Dazu helfen nu die (Fürsten), so da sollten solch Empörung stillen, fahen an mit Gewalt das Licht zu dämpfen, sehen aber nicht, daß sie dadurch die Herzen nur erbittern, und zur Aufruhr zwingen, und sich eben stellen, als wollten sie selbs, oder je ihre Kinder vertilget werden; welchs ohn Zweifel Gott also schickt zur Plage" [4].

In dem ersten der acht Sermone Luthers wider Karlstadt von 1522 bedenkt er die Fürsten mit folgender Charakteristik: „Wir streiten hie nicht wider den Papst, Bischof und weltliche Fürsten, denn das sind grobe Köpfe, die man wohl erkennen kann, daß sie irren und nur grob Ding furgeben" [5]. 1524 schreibt er: „Also muß es jetzt auch gehn, daß man ja sehe, wie es das

1) Luther an Spalatin, 27. Febr. 1521 (Enders 3, 90).

2) WA. 8, 561. — Vgl. Brief vom 15. Aug. 1521 (Enders 3, 219).

3) EA. 22, 48 f.; WA. 8, 679.

4) EA. 53, 111; vgl. auch Luthers Brief an Link v. 19. März 1522 (Enders 3, 315).

5) EA. 28, 212; WA. 10. 3, S. 9.

rechtschaffen Wort Gottes sei, weil es geht, wie es allzeit gangen ist. Da greift es der Papst, Kaiser, Kunige und Fursten mit der Faust an, und wöllens mit Gewalt dämpfen; verdammen, verlästern und verfolgens unverhört und unerkannt, als die Unsinnigen. Aber es steht das Urtheil und unser Trotz schon längst gefället, Ps. 2 .... So wird es gewißlich auch unsern tobenden Fursten gehn. Und sie wöllens auch so haben; denn sie wöllen weder sehen noch hören. Gott hat sie verblendt und verstockt, daß sie sollen anlaufen und zuscheitern gehen. Sie sind genugsam gewarnet" [1]).

Besonders scharf geht Luther mit den Fürsten ins Gericht in der Schrift: Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft von 1525. Hier sind ihm die Fürsten voll „Sicherheit und verstockter Vermessenheit": sie toben wider das Evangelium, obgleich sie wissen, daß es recht ist und nicht widerlegt werden kann; sie sind ihm „eine tyrannische und tobende Obrigkeit" [2]).

Dieselben Töne klingen wieder in Luthers Predigten jenes Jahres. Die Predigt z. B. vom 20. August [3]) ist voll der schärfsten Worte über die Fürsten: Nur ganz wenige von ihnen sind fromm: ihre Namen kann man auf einen Finger-, ja auf einen Petschaftring schreiben; sie sind geizig, schinden ihre Untertanen, und an ihren Höfen regiert Untreu, Finanzerei, Eigennutz und Geiz. Am 3. Dezember 1525 predigt er: „Nullum regnum quod non sit räuber, omnes principes sunt spoliatores" [4]). Sehr scharf und pessimistisch hat sich Luther offenbar auch in einer Predigt am 17. Dezember 1525 über Exod. c. 21 ausgesprochen. Rörers kurze Notizen lauten: „Et in Germania nihil feylet quam quod ne unum ius, regiment sit. Vereor deum omnia zu schmeissen. Unus princeps contra alium etc. non est ius in terris eciam

1) Aus: Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist EA. 53, 256 f.; WA. 15, 210 f.; de Wette 2, 539.

2) EA. 24, 260 ff.

3) WA. 16, 355 ff.

4) WA. 17, 1, S. 478.

seculare, taceo celestem de fide et charitate". Noch schärfer lautet diese Stelle in Bugenhagens Ueberlieferung [1]).

So hat Luther innerlich mit der Fürstenmacht gebrochen. Sie hat ihn enttäuscht; sie hat sich ihm als ebenso unchristlich erwiesen wie vorher die päpstliche und bischöfliche Macht: Fürsten und Bischöfe nennt er drum jetzt gern neben einander.

Aber damit sinkt für Luther auch sein Zukunftsideal einer wahrhaft christlichen Christenheit und Gesellschaft dahin. Dieser Traum verflog rasch. Aber was bei ihm zurückblieb, war — so pflegt es allen Idealisten zu gehen — ein tiefer Pessimismus. Der Optimismus schlägt in sein gerades Gegenteil um. Denn seit jener Zeit bohrt sich bei ihm der Gedanke ein: Welt bleibt Welt; sie ist nicht nach dem Evangelium zu regieren; sie läßt sich nicht verchristlichen; und dazu der andere: Der wahren Christen werden immer wenige sein und bleiben; die Welt wird sie verfolgen, bedrücken, hassen. Aber Gott wird seine Gemeinde nicht verlassen: eine wahre Kirche Gottes wird es immer geben, wenn nicht in Deutschland, so sonst in der Welt.

Und ein weiterer Gedanke noch wacht bei Luther auf: Nicht die Fürsten mit ihrer äußeren Gewalt, Gott selbst mit seinem Wort wird dem Papsttum in Kürze ein Ende machen. Immer wieder rühmt sich Luther in jenen Jahren, wie großer Abbruch dem Papste geschehen sei durch ihn, durch das von ihm gepredigte Wort. Er sieht den Untergang der Papstherrschaft schon voraus.

So sieht man, wie die geknickte Hoffnung neu sich hebt und streckt. Aber sie baut und gestaltet sich anders aus als vorher. Die neue Kirche wird kommen, aber nicht durch die Fürsten, sondern durch die Kreise, in denen das Wort Gottes wahrhaftig Boden gefaßt hat. Die wahren Christen werdens freilich sein — so wie sie es in der Schrift an den Adel schon waren—, auf denen die Zukunft ruht, aber die wahren Christen sucht Luther jetzt nicht im Adel, sondern im Bürger- und Bauernstand: aus den Parochialgemeinden wird sich das Neue herausentwickeln. Das Gemeindeideal tritt jetzt bei Luther in den Vorder-

1) WA. 16, 536 f.

grund. Seine Schriften vom Jahre 1523 sind zum Teil für diese Frage von großer Bedeutung.

II.

1.

Im November des Jahres 1523 hat Luther an den Magistrat und die Gemeinde zu Prag eine Schrift unter dem Titel: De instituendis ministris ecclesiae [1]) gerichtet. Die Schrift gipfelt in dem Ratschlag Luthers, daß die Böhmen, zunächst die Prager, sich selbst ihre Geistlichen wählen sollen. Aber wohl gemerkt, er setzt bei den Wählenden lebendigen Glauben voraus. „Reliquum est ergo, viri clarissimi", so redet er den Prager Magistrat an, „ut fide constanti induamini, quo Boemiae vestrae consulatis, fide, inquam, hic opus est animosa. Nam iis, qui credunt, haec scribimus, qui non credunt, istis non capiuntur. Tum illis ipsis idem fuerit, habere vel non habere Episcopos, quandoquidem neque Christiani neque ecclesia Dei sunt qui tam manifestis Scripturis et exemplis non moventur" [2]). Wenn er dann denen, die zur Wahl schreiten, das glaubensvollste und demütigste Gebet zur Pflicht macht, daß sie überzeugt sind, bei dem ganzen Handel die von Gott Getriebenen, nicht die Treibenden zu sein, so setzt das eben wieder die ernsteste Frömmigkeit voraus. Nicht jeder beliebigen Gemeinde und auch nicht der Masse der Gemeinde, sondern den Gläubigen in ihrer Mitte, den Gläubigen des zur Gemeinde gehörenden Magistrats mutet er die Initiative zu, von ihnen fordert und erwartet er das tatkräftige Vorgehen: „Tum convocatis et convenientibus libere, quorum corda Deus tetigerit, ut vobiscum idem sentiant et sapiant, procedatis in nomine Domini, et eligite quem et quos volueritis" [3]).

Noch deutlicher tritt diese Anschauung Luthers in den spä-

1) EA. opp. v. a. 6, 492 ff.; WA. 12, 160 ff.
2) EA. opp. v. a. 6, 528 f.; WA. 12, 192.
3) EA. opp. v. a. 6, 530; WA. 12, 193.

teren Worten hervor: „Quare eos qui verbum probant et confitentur, repudiare non licet, quantumvis non fulgeant mira sanctitate, modo manifestis criminibus obstinate non vixerint. Quare nihil est, quod dubitetis, apud vos esse ecclesiam Dei, etiam si tantum decem vel sex essent, qui verbum habent. Quidquid autem ii fecerint in hac causa, etiam consentientibus ceteris, qui verbum nondum habent, plane Christum fecisse certum est, modo cum humilitate et orationibus rem gesserint, ut diximus“[1]. Also auch eine geringe Minorität der rechten Frommen in der Gemeinde hat nicht allein das Recht, sie hat die Pflicht zu handeln. Denn die Dinge hinhängen und laufen lassen, ist wider den Glauben.

Das Gleiche zeigt sich, wenn Luther weiter bestimmt: Die so Erwählten sollen von den Wählern dann „populo et ecclesiae seu universitati“ empfohlen werden. Also die u. U. in der Minorität befindlichen Gläubigen vollziehen die Wahl, und es wird vorausgesetzt, daß die Masse sich dem fügen und die so Gewählten anerkennen werde. Wir sehen also: genau wie in der Schrift an den Adel denkt sich Luther auch hier die wahrhaft Frommen als die Aktiven, und nur den wahrhaft Frommen schiebt er die Aktivität zu; freilich dort sieht er in den Fürsten solche rechte Christen, hier ist davon nicht mehr die Rede. Hier sind es die wahrhaft Frommen in der Gemeinde.

Aber noch nach einer anderen Seite hin ist die vorliegende Schrift für unsere Frage wichtig. Von größter Bedeutung ist, wie Luther sich die Ausbreitung dieses Wahlmodus denkt. Er verwirft allen Zwang. Er erwartet auch nicht, daß sie allen und noch dazu für den ersten Augenblick gefallen wird. Aber das soll sie, die Prager, nicht anfechten; im Gegenteil, der Widerspruch der Mehrheit soll sie vielmehr anreizen, kühn vorzugehen. „Satis est primo exemplo paucos ita incipere, qui postea usu et successu temporis totam multitudinem ad suum exemplar invitent“[2]. Und nun

---

1) EA. opp. v. a. 6, 532; WA. 12, 195.
2) EA. opp. v. a. 6, 531; WA. 12, 194.

entwirft er in wenigen Strichen ein höchst beachtenswertes Zukunftsbild, wie er sich den Neubau der gesamten böhmischen Kirche denkt. „Wo es aber durch Mitwirkung Gottes von statten ging, daß viel Städte also auf diese Weise Bischöffe erwähleten, so möchten darnach die Bischöffe unter ihnen selbst, wollten sie ja mit einander übereinkommen, einen oder mehr aus ihnen zu erwählen, die die Obersten unter ihnen wären, das ist, die ihnen dieneten und sie besuchten; wie Petrus auch die Kirchen besuchte ...., so lange bis hintennach ganz Böhmerland wiederkomme zu ihrem rechten und evangelischen Erzbißthum: nicht welches viel Rente und Gülte, Land oder Leute unter ihm hätte; sondern das reich wäre in vielen Aemtern und Besuchungen der Kirchen“ [1]).

Luther denkt sich also, daß die Kirche gewissermaßen von unten auf emporwachse: die Gemeinden wählen sich ihre Geistlichen, diese ihre Visitatoren, bis Böhmen endlich wieder einen legitimen und evangelischen Erzbischof hat [2]). Das kann nicht heißen, daß, sobald dieser Erzbischof da ist, die Visitatoren wieder abtreten sollen, sondern offenbar denkt Luther, daß auch diese höchste Spitze aus der Wahl der Pfarrer hervorgehe.

Denselben Gedanken von der von den Böhmen selbst zu vollziehenden Wahl eines Erzbischofs von Prag hatte Luther bereits in der Schrift an den Adel [3]) ausgesprochen. Aber es ist bemerkenswert, daß er hier die Reform in Böhmen insofern dem Kaiser und den Fürsten zuschiebt, als diese etliche fromme, verständige Bischöfe und Gelehrte nach Böhmen schicken sollen, die zu erkunden haben, wie es um den Glauben der Böhmen stehe und ob es möglich sei, ihre Parteien in eine zu vereinigen. Gelänge das, dann solle jener Erzbischof gewählt werden. Also in der Schrift an den Adel sind — ganz dem Grundgedanken dieser Schrift entsprechend — die treibenden Elemente Kaiser und Fürsten und deren Gesandten, dagegen in der Schrift an die Prager von 1523 ist keine Silbe mehr davon zu lesen, vielmehr traut

1) Walch, Luthers Schriften X, 1869 f. (Uebersetzung von P. Speratus).
2) EA. opp. v. a. 6, 531; WA. 12, 194.
3) EA. 21, 341; WA. 6, 455.

Luther jetzt den Gemeinden und ihren Pfarrern die Kraft zu, Schritt für Schritt eine neue Kirche aufzubauen. Von unten auf muß sich das neue Kirchenwesen entwickeln. Damit ist der fundamentale Umschwung in Luthers Anschauung von der Reform der Kirche ausgesprochen, wie er sich seit der Schrift an den Adel vollzogen hat.

Beachtung verdient aber auch das Kirchenideal, das Luther vorschwebt: die Kirche lebt für Luther nur in den Gemeinden und ihren Pfarrern — ganz wie in der Schrift an den Adel. Die Visitatoren und zuletzt der Erzbischof sind nur da um der Pfarrer und der Gemeinden willen. Von dem Erzbischof sagt er: „qui non multis censibus et ditionibus, sed multis ministeriis et visitandis ecclesiis dives sit". Darin kommt dessen evangelischer Charakter zum Ausdruck.

Aber eine so aufgebaute und verwaltete Kirche ist nach Luther die wahre Kirche. Er sagt im Anfang der Schrift an die Prager, daß, wenn sich zwei, drei oder zehn Familien oder eine ganze Gemeinde oder sogar viele Gemeinden aus rechten Glauben im Falle der Not nur auf den häuslichen Gottesdienst beschränken würden, Christus ohne Zweifel in ihrer Mitte sein und sie für seine Kirche anerkennen würde[1]). Ebenso ist natürlich da die Kirche Christi, wo sich die gläubigen Christen, die sich ans Wort Gottes halten, zu Gemeinden oder zu einem Kirchenkörper zusammenschließen. Freilich ist diese Kirche Christi keine Gemeinschaft vollendeter Heiliger; diese Kirche hat Sünden und ist schwach, aber sie ist trotzdem Kirche Christi, weil sie sich ans Wort Gottes im Glauben hält. „Ecclesia enim etsi infirma est in peccatis, impia tamen non est in verbo, peccat quidem, sed verbum neque negat neque ignorat" [2]).

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß Luther ganz so, wie über die Reform der böhmischen Kirche, so auch mutatis mutandis über die Reform der deutschen Kirche damals gedacht

1) EA. opp. v. a. 6, 497.; WA. 12, 171.
2) EA. opp. v. a. 6, 532; WA. 12, 194f.

hat. „Die Gedanken, die er hier (über den Fortschritt der Reformation in Böhmen) vorträgt, lassen uns zugleich vermuten, wie er damals auch den Weg zu einer kirchlichen Neugestaltung Deutschlands sich gedacht haben mag", sagt mit Recht Köstlin-Kawerau[1]). Das dürfte um so mehr zutreffen, als Luther die Uebersetzung des Schriftchens aus dem Lateinischen ins Deutsche dem Paul Speratus ausdrücklich mit dem Wunsche übertrug, daß es „von allen andern geschlechtern deutzscher nation zu besserung gelesen und verstanden wurd", wozu Speratus die Worte hinzufügt: „wie es denn mit höchstem fleyß nicht alleyn gelesen, sondern, wil man Christen werden oder seyn, darnach gelebet werden sol". Und darauf: „Kurtzlich, hie wird für gemalet, wie man sich mit dienern ym Wort Gottis versehen sol"[2]). Es sind also nicht nur die prinzipiellen Ausführungen, sondern besonders die praktischen Ratschläge, auf die der Uebersetzer — und das war wohl im Sinne Luthers selbst — die Aufmerksamkeit des deutschen Lesers lenkt.

Die Gedanken, die Luther den Pragern vortrug, waren nicht leere Theorien. Es läßt sich wohl mit Recht behaupten, daß diese Gedanken Luther im Blick auf das kamen, was er damals in Deutschland erlebte: er sah, wie hier hin und her in den Städten das Evangelium zum Siege kam; er sah, wie es die Gemeinden waren, die bald mit dem Willen, bald wider den Willen der Stadtmagistrate evangelische Prediger sich erzwangen. Hier und dort schritt man zur Reform des Gottesdienstes und zur Umgestaltung des Gemeindelebens. Luther verbarg sich nicht, daß dabei mancherlei vorkam, das auf unlauteren Motiven beruhte, aber im Grunde sah er in diesen nach reiner Predigt des Evangeliums verlangenden Gemeindegliedern rechte, wahre Christen, Gläubige. Diese Mittelpunkte neuen christlichen Lebens waren für ihn die hoffnungsvollen Keimzellen einer neuen kirchlichen Gestaltung. Sein Optimismus sah bereits ganze Parochialgemeinden als wahrhaft christliche Gemeinden an, in denen

1) Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. [5] I, S. 631; vgl. S. 552.

2) WA. 6, 166.

die wahre Kirche nach apostolischer Ordnung in die Erscheinung trat.

Das deutlichste Beispiel dafür ist die Gemeinde zu Leisnig. Wir wissen, wie Luther im Anfang des Jahres 1523 mit ihr in Beziehung trat und wie er für sie im Frühjahr desselben Jahres seine Feder in Bewegung setzte. Im November schrieb er seine Schrift an die Prager. Die Verwandtschaft dieser Schrift mit der an die Leisniger ist nie verkannt worden. Aber sie beruht darauf, daß etwas von dem, was Luther den Pragern als Ziel vorhält, für ihn bereits in Leisnig verwirklicht war.

Auf die Gemeinde in Leisnig näher einzugehen, ist daher unerläßlich.

2.

In Leisnig schließt sich durch freien Entschluß nicht nur eine kleine Gruppe, sondern eine ganze Parochialgemeinde dem Evangelium an[1]). Darum sieht Luther in ihr eine solche Gemeinde, „die mit Ernst Christen sein wollen", wahre, rechte Christen. So redet er sie in der Vorrede der „Ordnung eines gemeinen Kastens" (1523) folgendermaßen an: „M. Luther, Ecclesiastes, allen Christen der Gemeine zu Leißnig, meinen lieben Herrn und Brudern in Christo, Gnad und Fried von Gott dem Vater, und unserm Heiland Jesu Christo. Nachdem euch, lieben Herrn und Brüdere, der Vater aller Barmherzigkeit, sampt Andern, in der Gemeinschaft des Evangelii berufen, und seinen Sohn Jesum Christum in euer Herz hat scheinen lassen, und sölcher Reichthum der Erkenntniß Christi bei euch so kräftig und thätig ist, daß ihr ein neu Ordnung Gottisdiensts, und ein gemein Gut, dem Exempel der Aposteln nach, furgenommen habt; hab ich" u. s. w.[2]). Von der gleichen Beurteilung ist der Brief Luthers an den Leisniger Rat vom 29. Januar 1523 getragen[3]). Der Brief schließt mit den Worten: „Hiemit befilh ich euch allesambt der Gnaden un-

1) Dies betont mit Recht als beachtenswert Karl Müller, a. a. O. S. 223.

2) EA. 22, 106; WA. 12, 11.

3) Enders 4, 70.

sers Herrn Jesu Christi, der das angefangene gute Werk in euch vollfuhre bis an seinen Tag. Amen." Ja, Luther nennt die Leisniger in diesem Brief „von Gottes Gnaden bei euch selbs von Gott begabet"[1]). Kurz, Luther sieht in den Leisnigern wirklich rechte Christen[2]). Aber auch die Ordnungen, die sich die Gemeinde geben will, entsprechen nach Luther „dem Evangelium der Apostel", also seinem Ideal christlichen Gemeindelebens überhaupt. Ja, es ist höchst wahrscheinlich, daß Luther selbst die Leisniger in der Aufstellung ihrer „Kastenordnung" beraten hat[3]). Auf alle Fälle haben wir in den Leisniger Ordnungen Luthers Gemeindeideal zu sehen. Denn in seiner bekannten Vorrede zur Leisniger Kastenordnung spricht er die Hoffnung aus, „daß sie ein gemein Exempel wurde, dem auch viel andere Gemeinen nachfolgeten, damit wir auch von euch ruhmen möchten, wie St. Paulus von den Corinthern ruhmet, daß ihrer Fleiß habe viel gereizt"[4]). Schon vorher hatte er brieflich sich über die Gemeindeordnung dem Rate gegenüber geäußert: „hoff auch, es solle beide, Gott zu Ehren und vielen Leuten zu gutem Exempel christlichs Glaubens und Liebe erscheinen"[5]). Gestaltete sich also eine Gemeinde so aus, wie es die Leisniger tat, und das freiwillig, keinem äußeren Zwang gehorchend, so war Luthers Gemeindeideal fürs erste erfüllt.

---

1) Enders a. a. O. Anm. 3 und Kawerau WA. 12, 5 verstehen diese Bemerkung dahin, daß die beiden für Leisnig ins Auge gefaßten Pfarrer Kind und Gruner ihr Amt bereits angetreten hatten. Das scheint mir in diesen Worten nicht zu liegen. Vielmehr will Luther nur sagen, daß die Leisniger selbst im Stand seien, sich eine rechte Gottesdienstordnung, um die sie Luther gebeten hatten, zu geben.

2) Das geht auch aus einigen Stellen der von den Leisnigern veranlaßten Schrift „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe" u. s. w. hervor; vgl. z. B. EA. 22, 145. 146. — Daß sich die Leisniger selbst als rechte Christen fühlen, zeigt u. a. auch der Eingang ihrer „Kastenordnung" (EA. 22, 112; WA. 12, 16).

3) Vgl. die Worte in der Kastenordnung: „nach gehabtem zeitigen Rathe der gottlichen Schrift Gelehrten" (EA. 22, 113; WA. 12, 16). Luther war Ende September 1522 in Leisnig gewesen.

4) EA. 22, 107; WA. 12, 11.

5) Brief v. 29. Jan. 1523 Enders 4, 70.

Welches ist aber dieses Ideal? Wir können es uns vergegenwärtigen nach den drei auf Leisnig bezüglichen Schriften: „Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde" (vielleicht Anfang März 1523)[1]; „Daß eine christliche Versammlung

1) EA. 22, 151 ff.; WA. 12, 31 ff. — Vgl. Luthers Brief an den Rat von Leisnig v. 29. Jan. 1523 Enders 4, 70. Die Leisniger hatten Luther um eine Gottesdienstordnung gebeten. Er will ihnen die Bitte erfüllen, „wiewohl ihr, von Gottes Gnaden bei euch selbs von Gott begabet, meines geringen furmogens nicht durft". Durch die gesperrten Worte schränkt sich die Bemerkung bei Köstlin-Kawerau, Luther [5] I, 531 ein: „[Luther] kannte noch keine Gemeinden, welche zu einer eingehenden Beratung dieser Dinge [der gottesdienstlichen Reformen] fähig gewesen wären". — Die Entstehungszeit dieser Schrift Luthers ist strittig. Am 8. März wurden in Leisnig die ersten entscheidenden Schritte zur Kultusreform getan (WA. 12, 6), die sehr einschneidender Art waren. Am 23. März werden in Wittenberg durch Luther die ersten kultischen Neuerungen durchgeführt und zwar im wesentlichen dieselben, die jene Schrift empfiehlt (Köstlin-Kawerau, Luther [5] I, 522). Luther hatte sie der Gemeinde in einer Predigt am 11. März bereits angekündigt (WA. 11, 61 f.). Es fragt sich nun: Ist jene Schrift schon vor dem 8. bez. 11. März erschienen oder erst nach diesem Termin oder auch erst nach dem 23. März, so daß Luther in ihr die in Wittenberg vollzogenen Aenderungen damit auch anderen Gemeinden empfehlen wollte. Eine ganz sichere Entscheidung ist nicht zu treffen. Aber gegen die letztere Datierung spricht, daß Luther sowohl seine „Formula missae", als auch seine „Deutsche Messe" nur auf Drängen von außen oder unter dem Druck der Verhältnisse veröffentlicht hat, wobei er aber immer betont, daß die Wittenberger Vorbilder nicht maßgebend sein dürften. Es wäre merkwürdig, wenn Luther im Widerspruch mit diesem Grundsatz die Schrift „Von Ordnung Gottesdiensts" verfaßt hätte, „um", wie Köstlin-Kawerau sagt (Luther [5] I, 522), „auch andere Gemeinden, z. B. der in Leisnig, der er eine solche Ordnung versprochen hatte, die Wittenberger Einrichtungen zu empfehlen". Wären die Wittenberger Einrichtungen schon bei Abfassung der Schrift eingeführt gewesen, so hätte das Luther höchst wahrscheinlich ausdrücklich erklärt und hinzugefügt, daß man sich nach diesem Muster nicht zu richten brauche. Aber davon sagt die „Ordnung Gottesdiensts" keine Silbe. Das spricht stark dafür, daß Luther hier nur eben einen Reformplan entwirft, und nicht dafür, daß er bereits auf Grund von durchgeführten Reformen schreibt. Sodann fällt für die gleiche Entscheidung das Verhalten der Leisniger ins Gewicht. Wenn sie Luther um eine Anweisung für die beabsichtigte Kultusreform bitten, und er sagt ihnen im Januar das zu, so ist das Natürlichste, daß sie auch so lange werden gewartet haben, bis Luthers Rat-

oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursache aus der Schrift" (um Ostern 1523)[1]) und „Ordnung eines gemeinen Kastens. Ratschlag, wie die geistlichen Güter zu handeln sind" (1523)[2]).

Was zunächst die zuerst genannte Schrift betrifft, so handelt es sich in ihr um Ratschläge für den Gottesdienst einer bewußt christlichen Gemeinde. Hier redet Luther nicht wie in der „Deutschen Messe" von dem „Volk" oder von den „Laien", sondern von „der christlichen Gemeinde", von den „Christen", Ausdrücke, die hier nicht farblos und formelhaft gemeint sind: er denkt dabei immer an rechte, bewußte, fromme Christen. So gelten für sie denn auch in Bezug auf den Gottesdienst die Christen „der Zeit der Apostel" als vorbildlich: Luther beruft sich wiederholt auf 1. Cor. 14. Daher stellt er auch als obersten Grundsatz auf: „Aufs Erst ist zu wissen, daß die christlich Gemeine nimmer soll zusammen kommen, es werde denn daselbs Gottis Wort gepredigt und gebet', es sei auch aufs Kurzist". Ferner setzt Luther ernste Christen voraus, wenn er annimmt, daß „etliche" Christen Sonntags oder „ausser dem Sonntag" das Sakrament begehren: nur wirkliches Bedürfnis und inneres Ver-

---

schlag vorlag. Und daß Luther sollte lange gezögert haben, ist nicht anzunehmen. Wäre dies der Fall gewesen, so hätten sie ihn doch wohl gedrängt, denn die Leisniger Verhältnisse waren so gespannt, daß die Dinge sich nicht auf die lange Bank schieben ließen. Was wir über die Leisniger Reform wissen, geht freilich über die Ratschläge Luthers hinaus, und denkbar ist es immerhin, daß der Eifer in Leisnig sich nicht zügeln ließ, zumal Luther ihnen doch selbst geschrieben hatte, daß sie seines Rates nicht bedürften. Aber ob wohl Luther noch Lust gehabt hätte, den Leisnigern seinen Rat anzubieten, wenn sie bereits vorher die entscheidenden Schritte getan hatten? (Vgl. außerdem die Ausführungen WA. 12, 31 f.) So will es mir am wahrscheinlichsten erscheinen, daß Luthers Schrift schon Anfang März erschien. Dann müßte man annehmen, daß die Beschäftigung mit dieser Kultusfrage, die ihm durch die Leisniger zugeschoben war, ihn so packte, sich ihm so als in Gottes Wort begründet und als notwendig aufdrängte, daß er auch in Wittenberg alsbald an Reformen ging.

1) EA. 22, 140 ff.; WA. 11, 401 ff.

2) EA. 22, 105 ff.; WA. 12, 1 ff.

langen nach Sündenvergebung kann dazu der Grund sein. Kurz, Luther denkt bei der Abfassung dieser Schrift nur an eine wahrhaft christliche Gemeinde, so wie eben die Leisniger vor seiner Seele standen.

In dieser rechten Gemeinde liegt nun aller Nachdruck im Gottesdienst auf dem Wort. Täglich versammelt sich, wenn nicht die ganze Gemeinde, so wenigstens die „Priester und Schüler". Am Sonntag aber kommt die ganze Gemeinde zusammen. Im einzelnen gibt Luther einige Ratschläge für Erneuerung des Kultus, auf die näher einzugehen hier kein Anlaß ist. Dem Pfarrer spricht er eine größere Bewegungsfreiheit zu. Ohne Zweifel: Luther schwebt hier ein Bild vom gottesdienstlichen Leben einer echten evangelischen Gemeinde vor, wie es sich unter den damaligen Verhältnissen etwa ausgestalten konnte und mußte. Er will kein absolutes Ideal aufstellen, sondern sich in den Grenzen des jetzt Erreichbaren halten. Weitere Reformen behält er dabei ausdrücklich vor. Bemerkenswert aber ist, daß er stillschweigend voraussetzt, daß diese Neugestaltung nicht von der weltlichen Obrigkeit auszugehen habe oder gut zu heißen sei, sondern daß er die Gemeinde als selbständig ansieht, in diesen Dingen zu reformieren.

Die zweite Schrift hat Karl Müller[1]) einer eingehenden Besprechung und Analyse unterzogen, die ich für richtig halte. Luther faßt auch hier einzig die wahrhaft gläubige Gemeinde, die natürlich deshalb noch keine Gemeinde von Vollkommenen darstellt[2]), ins Auge. Diese „Gemeinde" kann im Vergleich mit der ganzen Parochialgemeinde verschwindend klein sein, eine „christliche Gemeinde" ist sie trotzdem, denn sie hat das Evangelium. Welche positiven Rechte spricht nun Luther dieser Gemeinde zu? Zunächst: sie, nicht die Bischöfe, Gelehrten, Konzilien, sie hat das Recht, ja die Pflicht, die Lehre der Prediger zu „urteilen". Daraus folgt weiter, daß die Gemeinde, findet sie daß der von den kirchlichen oder weltlichen Obrigkeiten eingesetzte Prediger nicht das Wort Gottes verkündet, das Recht, ja die Pflicht hat, sich selbst einen

1) a. a. O. S. 110 ff.

2) WA. 11, 408, 18.

neuen, rechten Prediger zu wählen und zu setzen. Dies schließt aber ein, daß nach Luther sich eine Gemeinde einer Patronatsgewalt, die ihr keinen rechten Prediger setzt, einfach entziehen muß, sie darf sie nicht anerkennen, ebenso wenig, wie sie einen falschen Prediger anerkennen darf. Sie entzieht sich beiden dadurch, daß sie sich selbst einen rechten Pfarrer setzt. In concreto kann also der Fall eintreten, daß in einer Parochialgemeinde eine Spaltung eintritt; die „Christen" verlassen den Parochialpfarrer und setzen sich einen eigenen, rechten Pfarrer, die sie natürlich dann auch zu unterhalten haben[1]). Oder es handelt sich um die Besetzung bei einer Vakanz — und dieser Fall lag in Leisnig vor und ihn hat auch Luther in dieser Schrift im Auge —, dann hat die Gemeinde das Recht, angenommen sie wäre als ganze evangelisch gesinnt, einen nicht evangelischen Pfarrer abzulehnen, der ihr von dem nicht evangelischen Patronat aufgezwungen werden soll, um sich selbst einen Pfarrer zu wählen. Das dritte Recht, das Luther hier der rechten Gemeinde wahrt, ist, daß auch in dem Falle, daß die Bischöfe (die Patrone) „rechtschaffen wären" „und rechtschaffene Prediger setzen wollten", sie dies dennoch nicht tun dürfen „ohne der Gemeine Willen, Erwählen und Berufen". So entspricht es allein apostolischer Anschauung und Sitte. Daß endlich Luther der Gemeinde hier ausdrücklich das Recht der Absetzung zuspräche, kann man, wie Karl Müller mit Recht sagt, nicht behaupten.

Auch diese Schrift zeigt klar, wie selbständig, wie aktiv, wie frei sich Luther eine echte evangelische Gemeinde denkt. Sie beschreitet den Weg zur Reform, unbekümmert um alle überlieferten Rechte kirchlicher und weltlicher Instanzen, sobald dieselben das innere Leben der Gemeinde antasten. Jede rechte Gemeinde muß so handeln, sie muß ihre Rechte wahren. Damit drängt sie ganz von selbst das heidnische Wesen der überlieferten Kirchenform zurück. Und da das Wort nicht leer zurückkommen kann, wie Luther gerade in dieser Schrift betont, so müssen überall

---

1) Dasselbe sagt Luther auch den Bauern 1525: EA. 24, 263. Vgl. auch Luthers Brief v. 30. Sept. 1523 EA. 55, 25; de Wette 4, 478.

neue Gemeinden entstehen, sich ausbreiten und das alte Wesen überwinden.

Wie nun eine solche rechte Christengemeinde sich in sozialer Beziehung ausgestalten muß, zeigt die dritte Schrift, die Leisniger Kastenordnung. Auch hier handelt es sich um die Ordnung einer rechten, wahren Christengemeinde (vgl. oben S. 42). Bekennt doch im Eingang die ganze Gemeinde in allen ihren Organen und Ständen ausdrücklich, „beständigen Glauben" und „grundliches Wissen empfangen" zu haben. So verspricht sie, sich um den selbst erwählten Pfarrer scharen[1]), sich treulich zu Gottes Wort halten und darüber wachen zu wollen, daß grobe Sünden und Laster bei ihr sich nicht einnisten. „Ab auch bei einigem unser Gemeinsamkeit hierinne Verhängnuß oder Unfleiß vermerkt wurde, soll das dann eine ganze eingepfarrte Versammlunge gut Fug und Macht haben, sich hierumb anzunehmen, durch gebuhrliche Mittel, Hulfe und Zuthun der Obrigkeit, solchs zu würdiger Strafe und seliger Besserung zu bringen". Die Gemeinde will also eine strenge Zucht üben, unter Umständen unter Anrufung der Obrigkeit, d. h. des Rates der Stadt. Sodann die Liebesthätigkeit. Ihre Regelung nimmt ja in der Kastenordnung den breitesten Raum ein; sie soll allem Bettel und aller drückenden Armut ein Ende machen. Auch der Schule ist nicht vergessen. In der Tat, eine echt christliche Ordnung für eine Gemeinde!

Welche Stellung soll aber zu dieser Ordnung die Obrigkeit einnehmen? Soll etwa ihre Einführung von deren Zustimmung abhängig gemacht werden? Oder soll etwa durch den Landesfürsten den Gemeinden diese oder eine ähnliche Ordnung vorgeschrieben oder auferlegt werden? Luther sagt davon kein Wort. Vielmehr nimmt er an, daß die Gemeinden freiwillig sich an diese Ordnung halten werden und halten möchten. Ja, Luther veröffentlicht diese Ordnung, ohne dem Kurfürsten davon Kenntnis zu geben. „Es entspricht ganz seinem sonstigen Verhalten, daß nicht er etwa erst auf

---

1) Vgl. auch den Brief von Rat und Gemeinde zu Leisnig an Luther v. 25. Jan. 1523 bei Enders 4, 69.

die Bestätigung des Kurfürsten wartete, sondern umgekehrt durch möglichst schnelle Verbreitung dieser Kastenordnung unter Einsetzung seines ganzen Ansehens den Kurfürsten vor eine vollendete Tatsache stellte, mit der dieser dann rechnen mußte"[1]). Als aber bei der Durchführung der Kastenordnung Schwierigkeiten entstanden, rief Luther den Kurfürsten an, die Ordnung zu bestätigen und dadurch die Sache zu sichern[2]).

Also auch hier stoßen wir immer wieder auf den von uns hervorgehobenen Gesichtspunkt: die Initiative zur Reform soll bei den Gemeinden liegen; die weltliche christliche Obrigkeit aber soll Hilfsdienste leisten, wenn sich Schwierigkeiten ergeben oder ein Notstand eintritt. So schließt Luther es in der Schrift Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde usw. nicht unbedingt aus, daß einer Gemeinde auch „durch weltlicher Uberkeit Gewalt" ein Prediger gesetzt werde; aber das kann und darf nur geschehen, „wo es die Noth erzwunge, daß die Seelen nicht verdürben aus Mangel gottlichs Worts" [3]). Auch in der Vorrede zur Kastenordnung bespricht Luther einen solchen Notstand. Es handelt sich da um die Frage der Klöster und der Klostergüter, also um unnormale Verhältnisse des Uebergangs. Da soll die Obrigkeit eingreifen, aber doch immer so, daß das Evangelium gefördert und die evangelischen Gemeinden in ihrer Emporentwicklung gestärkt werden. Ein frommer Fürst soll eben seine Gewalt in den Dienst der Sache des Evangeliums stellen. Diese freilich hat ihren Boden und ihre treibende Kraft in den Gemeinden. —

So steht denn in den genannten drei Schriften, die durch die Leisniger Gemeinde veranlaßt sind und zu denen wir noch die Schrift an die Prager hinzufügen können, ein deutliches Bild von Luthers Idealen vor unsern Augen. Von unten her, durch die sich bildenden evangelischen Gemeinden, die sich nach apostolischer Ordnung organisieren, soll sich das neue Kirchen-

---

1) Kawerau in WA. 12, 8.

2) Briefe Luthers an den Kurfürsten vom 11. u. 19. Aug. 1523 EA. 53, 77; vgl. Enders 4 S. 207 u. 209.

3) EA. 22, 149; WA. 11, 414.

wesen entwickeln. Zwar redet Luther in den drei Leisniger Schriften noch nicht von der Kirchenbildung, aber wenn sich die Gemeinden erst kräftig bildeten, mußte es dann nicht zu einer Verbindung dieser Gemeinden unter sich kommen, so wie er es von den böhmischen erwartete? Wuchs auf diese Weise nicht eine neue Kirche gewissermaßen von selbst herauf, die gewiß nicht des weltlichen Schutzes und der weltlichen Hilfe entbehren konnte, die aber doch frei war und ihre eigentliche Kraft und Wurzel in den Einzelgemeinden hatte?

Und diese Hoffnung Luthers schien sich zu verwirklichen. Eine Gemeinde wie die Leisniger, die mit viel Entschiedenheit und Freudigkeit an ihre Neugestaltung nach apostolischer Ordnung ging, mußte in Luther die lebhaftesten Hoffnungen auf die Erneuerung der Kirche durch die rechten Christengemeinden selbst erwecken. Die Leisniger Verhältnisse übersah er ziemlich genau. Aber er war der Zuversicht, daß es an andern Orten nicht anders stehen werde. Schrieben denn nicht Christen und christliche Magistrate fortgesetzt an ihn um rechte Prediger? War nicht auf die Macht des Vorbildes zu rechnen? Kurzum, jene zuversichtlichen Aeußerungen Luthers von dem nahen Sturz des Papsttums allein durchs Wort, sie finden ihre Erklärung in der hoffnungsreichen Erfahrung, daß überall die rechten Christen sich regten, sich zusammenschlossen und ihrer Rechte sich bewußt wurden.

Wie aber stand es mit Luthers eigener Gemeinde in Wittenberg?[1])

3.

Diese Gemeinde war Luthers Schmerzenskind. Gewiß, die Erfolge des Evangeliums waren bis 1520 in Wittenberg nicht geringer als anderswo. Luther hoffte, daß die Gemeinde bald reif sein werde für allerlei evangelische Neuerungen. Da kam in seiner Abwesenheit die Karlstadtsche Bewegung. Sie fiel wie

1) Zum folgenden vgl. besonders Karl Müller, Luther und Karlstadt, S. 109 ff.

ein Reif in die Frühlingsnacht. Luther mußte gewissermaßen von vorn anfangen. Er mußte auf besondere Maßregeln denken, sollte diese Gemeinde zu einer recht christlichen werden.

Zunächst sah Luther den Anfang einer rechten Gemeinde in Wittenberg in den Privatkommunionen, in welchen sich die evangelisch gesinnten Gemeindeglieder um einen evangelisch gesinnten Priester scharten. Er nahm diese Kommunikanten, die sich auch den Kelch reichen ließen, als rechte Kommunikanten in seinem Sinn, d. h. als solche, die das Sakrament als „bedürftige" begehrten, um dadurch Vergebung ihrer Sünden zu erlangen. Dehnte sich dieser Kreis immer mehr aus, so war zu hoffen, daß die ganze Wittenberger Gemeinde eine recht christliche Gemeinde wurde. Dazu war aber vor allem energische Predigt des Evangeliums nötig, damit der Schritt vom Alten zum Neuen von den Einzelnen freiwillig und innerlich überwunden vollzogen wurde. Das war sein Zorn über Karlstadts Vorgehen, daß er, „was er langsam reifen lassen wollte, sofort zu einer neuen Ordnung für die ganze Gemeinde gemacht hatte". Ohne innere Reife hatte sich die Masse der neuen Ordnung angeschlossen. Das war gefährlich, denn nur zu leicht konnte der Zweifel, zumal in der Todesstunde, aufwachen und sich zur Verzweiflung steigern. Daher sucht Luther die Dinge in Wittenberg wieder auf den vorigen Zustand zurückzuschrauben. Freilich war dies nur in geringem Maße möglich, denn die Entwicklung war schon zu weit vorgeschritten. Luthers Gedanke richtete sich nun darauf, wie unter diesen unklaren und verfahrenen Verhältnissen sich doch noch die rechte Gemeindebildung erreichen ließe, wie die rechten Christen, an deren Vorhandensein in Wittenberg er sicher glaubte, zum Grundstock der Gemeindeneubildung gemacht werden könnten.

Als ein Mittel, die Sonderung zwischen den rechten und den Scheinchristen herbeizuführen, erscheint ihm das Glaubensexamen vor dem Abendmahlsgenuß, das der Pfarrer den Kommunikanten abzunehmen hat. Von dieser Einrichtung spricht er erstmalig in der berühmten Gründonnerstagspredigt von 1523[1]), aber als

1) WA. 12, 476 ff.; vgl. dazu 11, 77 ff.

von einer zukünftigen Einrichtung. Er denkt sich dieses Examen folgendermaßen: „Darumb solt man die leut also fragen, wenn yemant zum Sakrament wolt geen: Auffs erst, was das Sakrament sey? Da soll er antwurten 'die wort synd das Sakrament, so Christus gesprochen hat ym abentessen, »Nempt hin, das ist mein leib, der fur euch dargegeben wirt, Das ist meyn blut, das fur euch vergossen wirt, zu vergebung der sünd«. Darnach das er zu den worten das brot und weyn hatt eyngesetzt, under welchem seyn fleysch und blut ist zum warzeichen und sigel, das die wort war synd'. So frage denn weyter 'wazu synd die selben wort gut, die Christus da redet und ein warzeichen dran hengt?' Antwurt 'Dazu synd sie gut, das ich dran glauben sol, nicht das ich dran eyn gut werck thon sol, also das meyn glaub mit dem hertzen dran hange und ich nit zweifel, es sey also wie die worter lauten.' Wie lauten nun die wort? Also 'Das ist mein leyb der fur euch dargeben wirt', die wort sagt er zu allen die das sacrament empfahen, darumb mustu an denselben mit dem glauben hafften und also sagen 'Darumb kum ich, und begere des sacraments, das ich glawbe, das seyn leyb fur mich geben, seyn blut fur mich vergossen ist, auff das damit meyn glaube gesterckt werde, darumb wil ich das zeichen nemen'" [1]. Luther fügt diesen Worten die ernste Mahnung hinzu: „Wer das nit kan thon oder nit glewbt, der sol bey leib nit hinzugeen, denn wo nit solcher glaub ist ym hertzen, ist es alles verloren". Er fordert aber weiter, daß man dem, der diesen Glauben nicht hat und „ihn nicht weiß anzuzeigen", das Sakrament nicht reichen soll [2]. Luther ist also der Meinung, einmal, daß wer den Herzensglauben hat, ihn auch aussprechen kann; daß einer glauben kann und doch nicht im Stande ist, dafür die rechte Formel zu finden, hält er für ausgeschlossen. Er nimmt ferner an, daß jeder, der den Glauben „weiß", auch wirklich glaubt; daß einer eine solche Glaubensformel nur mit den Lippen hersagen kann ohne zu

1) WA. 12, 479 f. — Der in WA. 12 übersehene Druck dieser Predigt von 1525 enthält am Schluß fünf fest formulierte Fragen und Antworten. WA. 11, 79.

2) WA. 12, 481; vgl. 484.

glauben, darüber reflektiert er hier nicht. Endlich ist er der guten Zuversicht, daß sich nur solche zu diesem Examen und zum folgenden Abendmahl einfinden werden, die den rechten Glauben haben. Jedenfalls zweifelt er nicht an der durchgreifenden Wirkung dieser Einrichtung: die rechten Christen werden sich von den Unchristen sondern. „Da werd yhr sehen, wie wenig Christen synd unnd zum sacrament geen wurden"[1]). Diese rechten Christen, „so da recht gleubten", will nun Luther auf einen besonderen Ort beim Abendmahl versammeln.

Daß er diese Einrichtung Ostern 1523 noch nicht einführt, dafür gibt er als Grund an, daß das Evangelium noch nicht genug gepredigt sei. Aber in etwa einem Jahre, so denkt er wohl, ist dies genügend geschehen, um alle zur Glaubenserkenntnis zu bringen. Dann kann die Einrichtung ins Leben treten.

Auf den gleichen Vorschlag kommt Luther wieder in einem Brief an Nikolaus Hausmann vom Oktober 1523[2]) und in der Formula missae (etwa Anfang Dezember 1523) zurück. Als Zweck der Prüfung bezeichnet er wieder „ne irruant ad caenam domini digni et indigni", und wieder bestimmt er: „Nos autem eos, qui respondere non poterint juxta praedicta, prorsus exclusos et alienos volumus ab istius caenae communionis, tanquam veste nuptiali carentes"[3]). Aber Luther fügt noch hinzu, daß der Pfarrer außerdem „das Leben und die Sitten" prüfen solle, ob sie auch diesem Glauben und Verstand entsprächen. „Nam et satan haec omnia et intelligit et loqui potest". Hier rechnet er also mit der Möglichkeit der Heuchelei. Endlich nimmt er den Gedanken der Gründonnerstagspredigt von 1523 wieder auf, daß die Kommunikanten an einem besonderen Platz, nämlich im Chor um den Altar, Aufstellung nehmen sollen. Denn die Kommunion ist ein Teil des Bekenntnisses, wodurch sich die Christen als solche vor Gott, Engeln und Menschen bekennen. Diese Sonderung ermöglicht aber der Gemeinde, vor allem den Kommunikanten selbst, eine Kontrolle

1) WA. 12, 485.

2) Enders 4, 253.

3) EA. opp. v. a. 7, 13; WA. 12, 215 u. 216.

darüber zu üben, ob Unwürdige mit anwesend sind [1]).

Beachtung verdient es aber, daß Luther ausdrücklich hinzufügt, er wolle damit kein Gesetz aufstellen, sondern nur auf eine Sache hinweisen, deren freie Einführung für freie Christen ehrenwert und ziemlich wäre.

Wie und wann diese Einrichtung in Wittenberg eingeführt worden ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, aber es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß der Termin der Einführung in den Dezember des Jahres 1523 fällt [2]). Luther machte diese wie alle kultischen Neuerungen von der Zustimmung der Gemeinde abhängig. In der Predigt am 6. Dezember sagt er das ausdrücklich [3]).

Daß Luther mit diesen Neuordnungen speziell beim Abendmahl auf eine Sonderung der rechten Christen von der Masse abzielt und damit dem Entwicklungsprozeß der neuen Gemeinde vorarbeiten will, ist außer Zweifel und hat Karl Müller mit Recht hervorgehoben. Daß sich, wie man gesagt hat [4]), in diesen Maßnahmen „die pädagogische Aufgabe der Volkskirche als einer Anstalt zu religiöser und sittlicher Volkserziehung bemerkbar mache", scheint mir den wahren Sinn jener Schritte Luthers zu verkennen. Ihm lag der Gedanke an die Volkskirche, in der Gläubige und Ungläubige wahllos durcheinander

---

1) Auf diesen Punkt kommt Luther auch in seiner Predigt zum 2. Advent 1523 (6. Dezember) zu sprechen, wo er überhaupt seiner Formula missae gedenkt. Er sagt darüber: „Et ii qui ad sacramentum accedunt, ut in uno sint hauffen, non quod velim ita fieri propter ostentationem, cum dominus etiam in angelo videat. Paulus: propter nos hoc fieri debet, ut nosceremus eos qui accedunt, qui palam impii sunt, avari, foeneratores etc. Hos episcopus increpare solet et abigere. Non tamen hoc tento, quod papa qui eciam nescio quibus de causis abegit a sacramento." WA. 11, 210.

2) Vgl. E. Fischer, Zur Geschichte der evangelischen Beichte II (1903), S. 175 ff. — Vgl. dazu noch die Predigt Luthers vom 6. Dez. 1523 WA. 11, 210.

3) WA. 11, 210: „Ideo quicquid fecero, in gloriam dei fiet, si dominus dederit in cor vestrum, ut simul mecum probetis, quod statuam, sin minus, so ghe es zu scheittern, non enim gloria nostra sed eius sit."

4) Köstlin-Kawerau, Luther [5] I, 523.

leben, an sich fern; er kann sich dabei nicht beruhigen, vielmehr will er auf eine Scheidung der Gläubigen und der Ungläubigen hinaus.

Aber auch die Organisation der Wittenberger Gemeinde nach Seiten der Liebestätigkeit bewegte Luther. Nach apostolischem Vorbild sollte eine Gemeinde rechter Christen auch für das leibliche Wohl ihrer Glieder sorgen. In einer Predigt, gehalten am 26. Dezember 1522[1]), spricht er davon auf Grund von Ap.Gesch. 6, 1 ff. In der Organisation der Jerusalemer Gemeinde sieht er das Vorbild einer „christlichen Kirche", „ein recht Bild eines geistlichen Regiments", das „an Leib und Seel versorget"[2]). „Das ist ein recht bild. Es wer wol gut, das mans noch anfieng, wann leut darnach weren, da ein statt als diße hie geteylt würd in vier oder fünff stück, geb yeglichem ein prediger und Diaconum, die da güter außteylten und versorgten kranck lewt und drauff sehen, wer da mangel leyde. Wir haben aber nicht die person dartzu, darumb traw ichs nicht anzufahen, so lang, biß unser herr gott Christen macht"[3]).

Was in Leisnig, in dieser nach Luthers Meinung wahrhaft christlichen Gemeinde, wie wir sahen, möglich war, hielt Luther in Wittenberg noch für unmöglich. „Wir haben nicht die Personen dazu." Damit meint Luther offenbar — und das zeigt auch das Anm. 3 mitgeteilte Zitat —, daß es an den wahrhaft christlichen Personen in der Gemeinde fehlt, auf die man sich bei einer solchen Neuordnung stützen und verlassen könnte. Zur Armenversorgung gehört Geld und das muß die Gemeinde aufbringen. Aber Luther scheint zu der Opferfreudigkeit der Wittenberger wenig Zutrauen gesetzt zu haben. So muß er warten, „bis unser Herrgott Christen macht". Schwenckfeld

1) WA. 12, 692 ff. — Diese Predigt gehört ins Jahr 1522, nicht 1523, nach WA. 10. 3, S. XXXVI, CLXXV u. 432; 11, S. XLVI ff. und 220; WA. 14, S. 2.

2) WA. 12, 693.

3) Vgl. zu dieser Stelle eine Stelle gegen den Schluß der Predigt (WA. 12, 697, 37): „Ich hab vor gesagt, wann man leüt hett, so wer es gut zu predigen und Christenliche ordnung zu machen".

gegenüber klagte er im Dezember 1525, daß er nicht einen halben Gulden für die Armen aus der Gemeinde bekommen könnte [1]). Aber hatte nicht Wittenberg seit dem 24. Januar 1522 seine städtische „Ordnung“, die ja einen gemeinen Kasten für alle Armen einrichtete und die der Leisniger Kastenordnung als Vorbild gedient hat? Waren nicht die Grundgedanken dieser „Ordnung“, ja der ihr vorausgegangenen „Beutelordnung“, wie Karl Müller nachgewiesen hat [2]), sämtlich aus Luther entlehnt? Aber es fragt sich sehr, wie es mit der wirklichen Durchführung der Kastenordnung in Wittenberg stand. Wir wissen zwar von dem Bestand des gemeinen Kastens in Wittenberg im Jahre 1525: Bugenhagen hat aus ihm mit zwei „Kirchenvätern“ die Verteilung an die Armen vorzunehmen [3]), aber die oben angeführte Stelle aus der Predigt vom 26. Dezember 1522 scheint keine blühende Armenversorgung vorauszusetzen. Und ein Jahr später, am 2. Advent (6. Dez. 1523), klagt Luther wieder über die mangelhafte Armenpflege in Wittenberg [4]).

1) Zeitschr. f. Kirchengesch. 13 (1892), S. 554.

2) Luther u. Karlstadt, S. 56 ff. u. S. 202 ff.

3) Vgl. Zeitschr. f. Kirchengesch. 13 (1892), S. 554 Anm. 2.

4) WA. 11, 210, 23: „Utinam quoque cura pauperum nobis maior sit“. — In derselben, nur in einer Nachschrift Rörers erhaltenen Predigt findet sich S. 209, 14 ff. folgende Stelle: „Satis nunc abrogavimus ceremonias, primum est, ut verbum dei im schwang ghe, senes docere iuniores debent. 2. charitatem postilavimus, et hoc egimus mit dem gemeinkasten, primo lectionem habetis: si ex deo est, manebit, si non, interibit. Nemo quicquam statuat nisi ex deo sit“. Diese Stelle ist schwer zu deuten. Woran denkt Luther, wenn er von dem „gemeinen Kasten“ spricht? Meint er: Wir (d. h. ich) haben christliche Liebe gefordert, und das haben wir (d. h. wir Wittenberger) mit der Errichtung des gemeinen Kastens erfüllt? Oder will er sagen: Ich habe christliche Liebe gefordert, und das habe ich betrieben mit dem gemeinen Kasten, d. h. indem ich (in der Schrift von der „Ordnung eines gemeinen Kastens“) auf die Errichtung von gemeinen Kasten gedrungen habe, so daß Luther also an die Leisniger denkt? Mir scheint die zweite mögliche Auffassung die wahrscheinlichere. Sagt doch Luther in der Vorrede zur Leisniger Kastenordnung: „. . . , daß, so es aus Gott ist, was ihr anfahet, gar redlich musse angefochten werden“ (EA. 22, 107; WA. 12, 11). — In einer Predigt vom 10. Sept. 1525 sagt Luther (nach Rörers Nachschrift): „. . . vides

So wenig Luther in der Wittenberger Gemeinde als solcher eine wahre Gemeinde gesehen hat, so ließ er doch, als es sich im Herbst 1523 um die Neubesetzung des Pfarramtes handelte und das Kapitel, bei dem das Besetzungsrecht lag, ungebührlich zögerte, die Stelle nicht allein durch den Stadtmagistrat, sondern durch die Gemeinde selbst mit besetzen „nach der evangelischen Lehre St. Pauli[1])". Was Luther also den Leisniger gegenüber als Grundsatz aufgestellt hatte (vergl. oben S. 44 f.), das wendete er auch auf seine Wittenberger an.

Eine wahrhaft christliche Gemeinde vermochte Luther also in der Wittenberger noch nicht zu erkennen. Immer weiter mußte das Evangelium gepredigt werden, damit endlich die Wittenberger Gemeinde das würde, was die Leisniger in Luthers Augen bereits war.

Blicken wir zurück, so sehen wir also, daß Luther in den Jahren nach 1520 von der lebendigen Hoffnung beseelt ist, daß es durch die Predigt des Evangeliums zu einem Neubau der Gemeinden kommen werde: die rechten wahren Christen innerhalb der alten Parochialgemeinden werden aktiv werden, sich zusammenfinden, sich, wenn es nötig ist, neue Prediger wählen, neue gottesdienstliche Formen schaffen, unter sich Zucht halten, die Armen versorgen und dem Bettel wehren. Da und dort, wie in Leisnig, gab sich die ganze alte Parochialgemeinde als eine solche Gemeinde rechter Christen. Breitete sich das Evangelium immer weiter aus, entstanden immer mehr solcher Gemeinden rechter Christen, so war die Hoffnung nicht unberechtigt,

quam abunde hoc anno nos pavit. Sed nhemen ein, sed non geben auß. Ideo immemores sumus thesauri accepti. Nos Augustiniani accepimus 100 fl. pro missis et 100 pro offertoriis et XII hundert fl. dedit quotannis. Jam debemus nostris infirmis dare, nemo vult, quisque cogitat: det alius. Das ist eben anzusehen, als sey es ein spot et quod debeamus Evangelium tanquam ein spotvogel. Nos deo non credimus, non facimus proximo, quod debemus" (WA. 17. 1 S. 412). Auch das zeigt, daß weder der „gemeine Kasten", noch die Wohltätigkeit überhaupt geblüht haben kann.

1) Bugenhagens Briefwechsel, herausgegeb. von Vogt, 1888, S. 582.

daß eine neue Kirche sich aufbauen werde. In diesem ganzen Prozeß war die treibende Kraft — und durfte es allein sein — die Predigt des Evangeliums, kein äußerer Zwang, kein Druck von oben. Satzungen, Ordnungen im einzelnen hat Luther den sich bildenden Gemeinden nicht auferlegt. Das darf überhaupt niemand tun, das ist Sache der Gemeinden selbst und ihrer Geistlichen, die aber wiederum nur im Einvernehmen mit der Gemeinde handeln dürfen. Die Gemeinden der rechten Christen, so klein sie sein mögen, sind also die Lebenszellen der neuen Kirchenbildung. Sie sind frei, nur gebunden an Gottes Wort.

Das sind Luthers Gedanken in jener Zeit, das seine Hoffnungen. Haben sie Stand gehalten gegenüber dem Gang der Entwicklung? Bot diese die Erfüllung seiner Erwartungen?

III.

1.

Wir wissen, daß auch diese Erwartungen und Hoffnungen Luthers zunichte wurden. In Leisnig stellten sich alsbald Schwierigkeiten bei der Durchführung der Kastenordnung ein, die zeigten, wie weit dort selbst die Herren im Rat von der Gesinnung entfernt waren, die nach Luthers Urteil für christlich gelten konnte[1]. Und daß über die Wittenberger ein neuer Geist gekommen wäre, davon hören wir nichts. In einer Predigt vom vom 13. November 1524 macht er den Wittenbergern den Vorwurf, daß ihnen die „Liebe wie das Evangelium nit eingehet". Früher hätten sie den Stationariern und Mönchen, d. i. dem Teufel viel gegeben. Es wäre recht, statt früher 1 Gulden, jetzt deren 2, natürlich für die Armen, zu geben, aber das gemeine Volk „gehet dahin" und denkt, Andere mögen geben. Der Christen aber sind zu wenig, sie können nicht allen geben. Gott hat den Wittenbergern sein Wort gegeben, aber sie schätzen es nicht. Wie viele unter ihnen erkennen das Evangelium wirklich? Erfaßten sie es, so müßten sie anders handeln. Christus steht vor der Tür und klopft an, aber sie verachten ihn. Gott aber wird seinen Himmel, den er reich aufgetan hat, wieder schließen. Dann

1) Köstlin-Kawerau, Luther [5] I, S. 551.

wehe uns! Schon kommen „berittene“ Sekten auf[1]). In dieser Weise schüttet Luther sein Herz aus über seine Wittenberger. Da ist wenig zu spüren von der erhofften neuen Gemeinde wahrer Christen.

Nun kam das furchtbare Jahr 1525, das in seinem Sturme erst recht Luthers Hoffnungen und Erwartungen knickte. Daß das Evangelium noch so wenig Boden im Herzen des Volkes gefaßt hatte, hatte er schwerlich geglaubt. Aber trotzdem — ein Beweis, wie tief dieser Gedanke in ihm wurzelte — lebt noch immer bei ihm die Hoffnung auf eine rechte, freie Christengemeinde, ja sie ergreift ihn um so stärker, je mehr ihm jetzt die breite Masse der getauften Christen, der „Herr omnes“ zum „Haufen“, zum „Pöbel“, zu „Unchristen“ wird. Und so lebendig bewegt ihn dieses Ideal, daß er es noch einmal deutlich und bestimmt wie nie zuvor der Oeffentlichkeit vorlegt. Er tat es in der berühmten Stelle der „Deutschen Messe“, wo er von dem Gottesdienst, derer, die mit Ernst Christen sein wollen, redet.

Es wird nötig sein, die ganze Stelle uns zu vergegenwärtigen: „Es ist aber dreierlei Unterschied Gottesdiensts und der Messe. Erstlich eine Lateinische, welche wir zuvor haben lassen ausgehen, und heißt Formula Missae. Diese will ich hiemit nicht aufgehoben oder verändert haben; sondern wie wir sie bisher bei uns gehalten haben, so soll sie noch frei sein, derselbigen zu gebrauchen, wo und wenn es uns gefället, oder Ursachen bewegt.“ . . . . . . „Zum Andern ist die deutsche Messe und Gottesdienst, davon wir itzt handeln, welche umb der einfältigen Laien willen geordent werden sollen. Aber diese zwo Weise müssen wir also gehen und geschehen lassen, daß sie offentlich in den Kirchen für allem Volk gehalten werden; darunter viel seind, die noch nicht glauben oder Christen seind, sonder das mehrer Theil da steht und gaffet, daß sie auch etwas Neues sehen: gerade als wenn wir mitten unter den Türken oder Heiden auf eim freien Platz oder Felde Gottesdienst hielten. Denn hie

---

1) WA. 15, 737 f.; vgl. auch das Zitat S. 54 f. Anm. 4.

ist noch keine geordente und gewisse Versammlunge, darinnen man kunnte nach dem Evangelio die Christen regiern, sonder ist eine offentliche Reizung zum Glauben und zum Christenthum.

Aber die dritte Weise, so die rechte Art der evangelischen Ordnunge haben sollte, mußte nicht so offentlich auf dem Platz geschehen unter allerlei Volk, sonder diejenigen, so mit Ernst Christen wöllen sein[1]), und das Evangelium mit Hand und Munde bekennen, mußten mit Namen sich einzeichen, und etwo in eim Hause alleine sich versammlen, zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sacrament zu empfahen, und andere christliche Werk zu üben. In dieser Ordnunge kunnt man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, ausstoßen, oder in den Bann thun, nach der Regel Christi, Matth. 18 (15 f.).

Hie kunnt man auch ein gemeine Almusen den Christen auflegen, die man williglich gäbe und austheilet unter die Armen, nach dem Exempel St. Pauli 2. Cor. 9 (1. 2. 12). Hie dürfts nicht viel und groß Gesänges. Hie kunnt man auch eine kurze feine Weise mit der Taufe und Sacrament halten, und Alles aufs Wort und Gebet und die Liebe richten. Hie mußte man einen guten kurzen Catechismum haben uber den Glauben, zehen Gebot, und Vater Unser. Kurzlich, wenn man die Leute und Personen hätte, die mit Ernst Christen zu sein begehrten, die Ordnunge und Weisen wären balde gemacht.

Aber ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeine oder Versammlunge orden oder anrichten. Denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen. Kompts aber, daß ichs thun muß, und dazu gedrungen werde, daß ichs aus gutem Gewissen nicht lassen kann; so will ich das Meine gerne dazu thun, und das beste, so ich vermag, helfen. Indeß will ichs bei den gesagten zwo Weisen lassen bleiben, und offentlich unter dem Volk solchen Gottesdienst, die Jugend zu üben, und die andern zum Glauben zu rufen und zu reizen, neben der Predigt, helfen, fodern, bis daß die Christen, so mit Ernst das Wort meinen, sich selbst finden und anhalten,

1) Diese oder ähnliche Formeln sind Luther auch sonst geläufig, z. B. EA. 52, 111.

auf daß nicht eine Rotterei draus werde, so ichs aus meinem Kopf treiben wollte. Denn wir Deutschen seind ein wild, roh, tobend Volk, mit dem nicht leichtlich ist etwas anzufahen, es treibe denn die höhiste Noth"[1]).

Niemand, der unseren bisherigen Ausführungen gefolgt ist, wird sich verwundern, diesen Zukunftsgedanken bei Luther zu finden. Er liegt völlig auf der Linie seiner Gedanken, die wir bisher feststellen und verfolgen konnten. Er will in seiner besonderen Ausprägung aus den Wittenberger Verhältnissen verstanden sein. Es bedarf also keiner besonderen und weit hergeholten Erklärungsversuche für diese Stelle, die nur dann ein Rätsel wird, wenn man sie isoliert. Ich glaube es daher nicht nötig zu haben, die verschiedenen Erklärungsversuche, die diese Ausführungen Luthers gefunden haben, vorzuführen und zu widerlegen[2]). Nur einige Gesichtspunkte möchte ich noch besonders hervorheben.

---

1) Erl. A. 22, 229 ff.; WA. 19, 73 ff.

2) Nur anmerkungsweise stelle ich Folgendes zusammen: Gottschick behauptete, daß „Luther auf diesen momentanen Gedanken einer Aussonderung einer solchen Gemeinde der Vollkommenen, der seinem sonstigen Kirchenbegriff diametral widerstreite und in der Richtung des schwärmerischen oder wiedertäuferischen Kirchenbegriffs liege, durch die trübseligen Erfahrungen gekommen sei", die er mit den Massen machen mußte. (Luthers Anschauungen vom christl. Gottesdienst und seine thatsächliche Reform desselben, 1887, S. 14.) Achelis (Prakt. Theologie, 2. Aufl. I, S. 56 f.) verstärkt diesen Gedanken dahin, daß jene separatistische Meinung Luthers der Zoll sei, den er der Wiedertäuferei zu zahlen hatte; zugleich komme darin eine römische Reminiszenz zu tage. Rieker betonte jenen wiedertäuferischen Einfluß noch stärker (Die rechtl. Stellung der evang. Kirche u. s. w. 1883, S. 77). Mit Recht hat gegen die Herleitung jenes Gedankens Luthers aus dem Täufertum, und zwar schon gegen Gottschick, Kawerau (Götting. Gel.Anz. 1888, S. 121 ff.) geltend gemacht, ein wie großer Unterschied zwischen Luther und dem Täufertum gerade auf dem in Frage stehenden Punkte besteht (vgl. auch Köstlin, Luthers Theologie, 2. Aufl. 1901, II, S. 278). Dagegen leitet Kawerau Luthers Gedanken einmal aus der Einsicht ab, daß seine Vorstellung vom Kultus als einem pädagogischen Mittel für die Einfältigen ungenügend sei; sodann habe Luther in diesem Gedanken eine Vermittlung gesucht zwischen seinem Kirchenbegriff, seinem idealen Begriffe der Gemeinde und den empirisch ge-

Es ist unverkennbar, daß das Ideal, das Luther — man beachte dies wohl — hier zunächst nur für die Wittenberger aufstellt, nach seiner Meinung, wenigstens in seinen Grundzügen in Leisnig bereits verwirklicht war oder sich zu verwirklichen begann, als er 1523 mit dieser Gemeinde in Beziehung trat. Wir sehen, daß er die ganze Gemeinde dort als wahre Christen, als solche nahm, „die mit Ernst Christen sein wollten". Die Wittenberger Gemeinde konnte dafür nicht gelten. Aber vielleicht ließ sie sich durch diesen Plan ihrem Ideal wenigstens einen Schritt näher bringen. Wenn nur wenigstens ein Teil der Parochialchristen zu einer christlichen Gemeinde sich organisierte. Wenn nur endlich eine Scheidung der rechten Christen von der großen unreifen Masse sich vollziehen wollte! Das sind die Wünsche Luthers, die hinter seinem Plane liegen, die ihn erzeugt haben. Und dieser Plan deckt sich im wesentlichen mit dem, was die Leisniger Schriften bieten. Sind nun auch die gottesdienstlichen Ordnungen, die Luther den Leisnigern gab, noch nicht von der Einfachheit, die er hier in der „Deutschen Messe" im Auge hat, so sagt er doch am Schluß der Schrift von der Ordnung des Gottesdienstes: „Anders mehr wird sich mit der Zeit selb geben, wenn es angehet" [1]). Aeußere Ordnungen sind für Luther immer Nebensachen. Fehlt auch in den Leisniger Schriften die ausdrückliche Erwähnung des Bannes, so deckt sich doch, was die „Kastenordnung" unter der Ueberschrift „Ehre und Gebot Gottes handhaben" bringt, völlig mit dem, was die „Deutsche Messe" über die Kirchenzucht sagt [2]). Und das „gemeine Almosen" ist ja in der „Kastenordnung" durchaus verwirklicht. Wie in der „Deutschen Messe", so berufte sich Luther auch in der Vorrede zur Kastenordnung auf 2. Cor. 9 [3]).

gebenen Einzelgemeinden. (Vgl. auch Köstlin-Kawerau, Luther [5] I, 1903, S. 18.) Der Ansicht Kaweraus ist Georg Rietschel (Halte was du hast XVIII, 1895, S. 13 und Lehrb. der Liturgik I, 1900, S. 41) in ihrer ersten Hälfte beigetreten.

1) EA. 22, 156; WA. 12, 37.

2) EA. 22, 113; WA. 12, 17.

3) Vgl. zu EA. 22, 231 und WA. 19, 75 EA. 22, 107 und WA. 12, 11.

Vor allem aber: ganz wie es Luther in der „Deutschen Messe" fordert, sind die Leisniger Ordnungen völlig aus dem freien Willen und Entschluß der Gemeinde hervorgegangen; sie hat sich bei Luther ja nur Rat geholt.

Es ist ferner ein Mißverständnis, wenn man sich unter der Gemeinde derer, „die mit Ernst Christen sein wollen" oder unter den wahren, rechten Christen im Sinne Luthers eine Gemeinde vollkommener, heiliger Christen vorstellt. Ungezählte Male betont Luther, daß die wahren, frommen Christen schwach, von mannigfachen Sünden und Fehlern belastet sind[1]). Das aber macht sie zu rechten Christen, daß sie das fühlen und sich der Vergebung ihrer Sünden im Glauben an Christus getrösten. Mutwillige, unverbesserliche Sünder sind diese Christen freilich nicht; für solche ist in der Gemeinde rechter Christen zuletzt auch kein Platz.

Damit hängt ein Anderes zusammen. Luther wird bei seinem Gemeindeideal nicht, wie man gesagt hat, von dem wiedertäuferischen bestimmt, das allerdings auf eine Gemeinde von Vollkommenen hinauslief, sondern von dem apostolischen Gemeindeideal. Stellen wie Matth. 18, 2. Cor. 9, 1. Cor. 14, Ap.-Gesch. 6 sind für ihn maßgebend. Aber wohlgemerkt, es kommt ihm nicht auf eine äußerliche oder gesetzliche Nachahmung und Durchführung dieser Ordnungen an, sondern er bleibt stets auf dem Boden der Freiheit. Es sind auch andere Ordnungen und Sitten noch möglich und denkbar. Und sodann: nur durch völlig freien Entschluß der rechten Christen sollen diese Ordnungen aufgerichtet, nicht von oben gemacht werden, sonst haben sie keinen Wert. Und diese Christen sind als „gottgelehrt" und „von Gott begnadet" dazu vollauf im stande.

Wie hier in der „Deutschen Messe", so spricht Luther auch sonst es aus, wie wenig geneigt er sei, äußere Ordnungen festzusetzen. So sagte er in der schon mehrfach herangezogenen Predigt vom 6. Dezember 1523 (nach Rörers Nachschrift): „Quare nec ego bin keck quicquam in der Christenheit anzu-

1) Statt anderer Stellen mache ich nur auf die Ausführungen Luthers in der Predigt v. 5. Nov. 1525 (WA. 17. 1, S. 462 f.) aufmerksam, sowie auf EA. 1², S. 190 f.; vgl. auch oben S. 36 u. S. 38.

richten. Certus sum me dei verbum habere et praedicare et vocatum esse, sed quicquam statuere formido"[1]). Der Zusammenhang ergibt, daß es sich um gottesdienstliche und ähnliche Ordnungen handelt. Aber nicht nur aus dieser persönlichen Stimmung, sondern vor allem aus dem gesunden Empfinden heraus, daß das, was Kraft und Bestand in einem Volke gewinnen soll, nicht äußerlich aufgezwungen werden darf, sondern auf Freiheit beruhen und sich langsam einleben muß, aus diesem Empfinden heraus wird die Stellung verständlich, die Luther gegen die hessische Kirchenordnung des Franz Lambert von Avignon (1526) eingenommen hat. Bekanntlich war hier der Versuch gemacht, die Gemeinden als wirklich christliche — ob ganz im Sinne von Luthers Gemeindeideal der „Deutschen Messe" oder von anderen Prinzipien aus, stehe dahin —[2]) von oben her zu organisieren. Luther, vom Landgrafen Philipp um sein Urteil über diese „Ordnung" befragt, widerrät ihre Veröffentlichung[3]). Man hat daraus wohl geschlossen, daß es Luther mit seinem Gemeindeideal der „Deutschen Messe" selbst nicht ernst gewesen, daß er vor dessen Verwirklichung selbst zurückgeschreckt sei. Indessen, das folgt keineswegs aus Luthers Verhalten. Er bricht nicht mit seiner Anschauung, er bleibt ihr im Gegenteil gerade treu. In jenem Brief geht er auf den Inhalt der Kirchenordnung gar nicht ein, er ist vielmehr der Meinung, daß es falsch sei, eine Kirchenordnung so von oben durch Gesetz aufzuzwingen. Alle Gesetze müssen auf Sitte beruhen: Gesetze bilden nie den Anfang, sondern den Abschluß gesunder Gemeinschaftssitte: „Dann ich wohl weiß, habs auch wohl erfahren, daß wenn Gesetze zu frühe vor dem Brauch und Uebung gestellet worden, selten wohl gerathen, die Leute sind nicht darnach geschickt, wie

1) WA. 11, 210.

2) Vgl. darüber Jul. Friedrich, Luther und die Kirchenverfassung der Reformatio Ecclesiarum Hassiae von 1526. Diss. Darmstadt 1894; G. Conrad, Die Reformationsordnung für die Gemeinden Hessens v. 1526 nach Inhalt und Quellen. Diss. Halle a. S., 1897.

3) Brief Luthers an Philipp v. 7. Jan. 1527 EA. 56, 170; de Wette 6, 80; vgl. Enders 6, 9.

die meinen, so da sitzen, bei sich selbst und machens mit Worten und Gedanken ab, wie es gehen sollte. Fürschreiben und Nachthun ist weit von einander." . . . „Es ist ferner Gesetz machen ein groß, fährlich, weitläuftig Ding und ohne Gottes Geist wird nichts Gutes draus." Es entspricht das ganz Luthers gesundem Sinn: von unten, langsam müssen sich die neuen Ordnungen entwickeln.

Es ist endlich mehrfach bemerkt worden, daß der Gedanke Luthers über die rechte Gemeinde im einzelnen nicht recht scharf durchdacht sei [1]). Auch das erweckt den Schein, als sei es Luther mit seinem Gedanken nicht recht ernst gewesen. Indessen, auf das Einzelne kommt es Luther niemals an. Er skizziert in jener Stelle ja auch nur sein Projekt. Den einzelnen Gemeinden selbst muß es überlassen bleiben, wie sie sich im Besonderen neu organisieren wollen. Lokale Sitte usw. hat da ihr Recht. Also daraus, daß das Projekt wenig durchdacht sei, darf man über seine Bedeutung für Luther nichts folgern.

Fast gleichzeitig mit der Niederschrift dieses Abschnittes in der „Deutschen Messe" fällt ein Gespräch Luthers mit Kaspar Schwenckfeld (Anfang Dezember 1525), worüber dieser uns einen zuverlässigen Bericht hinterlassen hat, und worin es sich vor allem zwar um die Abendmahlslehre handelte, wobei aber auch die Gemeindefrage zur Sprache kam. Schwenckfeld berichtet [2]): „De futura Ecclesia redet ich viel mit jhm, vnd wie dieser weg der einige wär, dadurch man die rechte Christen von den falschen sondern möchte, sonst wäre keine Hoffnung, Er wüste auch wohl, wie der baan allewege neben dem Euangelio gehen müsse, wo derselbige nicht würde auffgericht, so würde es allwege also on alle besserung bleiben, vnd je lenger je erger, dann man sehe wohl in aller Welt, wie es zuginge, es wolte jeder Euangelisch sein, vnd sich des namens Christi rhümen auff seinen frommen. — Da antwortete er: Es wäre jhm sehr beschwärlich, daß sich niemands besserte. Von der zukünfftigen Kirchen aber hette er

---

1) Gottschick, a. a. O. S. 14; Karl Müller, a. a. O. S. 121.

2) Zeitschr. f. Kirchengesch. 13 (1892), S. 554.

noch nichts bey sich erfahren, wie wol er der meinung wäre, daß er wolte ein Register machen für die Christen, wollte lassen auff-sachtung haben auff ihren Wandel, und gedächte denselbigen im Closter zu predigen, sonst solte ein Cappelan den andern in der Pfarr predigen. Es wäre ja eine schande, sagt er, wenn man armen Leuten solte einen halben güldin haben, so köndte man jhn nicht bekommen, und diss sein furnemmen hat er ihnen öffentlich in der predigt angezeigt. Ich fragte jmmer nach dem baan, wie man den solte auffrichten, Er wolte nichts darauff antworten, Ich weiste ihm auch den locum 2. Pet. 2 (V. 13) Maculae convivantes, 2c. Ich fragte jhn, was credentium cor unum et anima una (vgl. Ap.Gesch. 4, 32) wäre, Er antwortet, ja lieber Caspar, es sind die rechten Christen noch nicht alzugemein, ich wolt jhr gerne zweene bey einander sehen, ich weis mich noch nicht einen. Dabei bliebs".

Das Bild, das wir von Luthers Gemeindeideal durch diesen Bericht Schwenckfelds erhalten, deckt sich nicht ohne weiteres mit dem Bild, das uns die „Deutsche Messe" bietet. Zwar ist die Führung eines Registers, nach Schwenckfelds Bericht, auch für die Gemeinde in der „Deutschen Messe" eine Notwendigkeit: „sie müßten mit Namen sich einzeichnen." Ferner sind die Worte: „er wolte lassen auffachtung haben auff ihren Wandel" sehr wohl im Sinne der Worte zu verstehen, die wir in der „Deutschen Messe" lesen: „In dieser Ordnung kunnt man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern". Wenn Luther ferner in der „Deutschen Messe" „ein gemein Almosen" den Christen auflegen will, so scheint er auch Schwenckfeld gegenüber an die gleiche Einrichtung gedacht zu haben, denn er beklagt sich, daß er nicht einmal einen halben Gulden für die Armen erhalten könnte. Von der Predigt schweigt im Gegensatz zum Schwenckfeldschen Bericht die „Deutsche Messe" ganz, aber es ist selbstverständlich, daß der Gemeinde rechter Christen auch muß gepredigt werden. Allein hier beginnt schon die Verschiedenheit.

Nach Schwenckfelds Bericht will Luther diesen rechten Christen im Kloster selbst predigen, in der „Deutschen Messe" denkt er die Zusammenkünfte „etwa in einem Hause".

Während Luther ferner hier, als er von der Zucht spricht, auch den Bann nach Matth. 18, d. i. den eventuellen Ausschluß aus der Gemeinde, also nach damaligem Sprachgebrauch den großen Bann, erwähnt, wollte er Schwenckfeld gegenüber vom Bann offenbar nichts wissen: „Er wollte nichts darauff antworten". Vor allem aber: nach Schwenckfelds Bericht erscheint Luther in der Sache viel aktiver als nach seinen eigenen Worten in der „Deutschen Messe". Hier will er zuwarten, dort will er vorangehen. Hat er doch sogar schon „dies sein Vornehmen ihnen öffentlich in der Predigt angezeigt"! Diese Worte klingen so, als habe Schwenckfeld selbst diese „Anzeige" mit gehört. Aber in den bisher bekannten Predigten (und Predigtnachschriften) Luthers ist leider von einer solchen keine Spur zu entdecken. Ebenso wenig erfahren wir auch nur das Geringste über den Erfolg von Luthers öffentlicher Ankündigung in der Predigt. Sie ist sicher erfolglos geblieben.

Vergleicht man, wie wir es getan haben, Luthers Gedanken in der „Deutschen Messe" mit denen, wie sie uns Schwenckfeld überliefert hat, so kommt man auf den Gedanken, daß diese vor denen der „Deutschen Messe" liegen müßten. Allein das läßt sich nach dem, was wir über die Entstehungsverhältnisse der „Deutschen Messe" wissen[1]), schwerlich behaupten; darnach wäre vielmehr das umgekehrte Verhältnis anzunehmen. Wie dem aber auch sei, — soviel ist klar, daß Luther in den Einzelheiten der Durchführung seines Gedankens geschwankt hat und unsicher war. Organisationen auch nur im Kopfe zu zeichnen, war er wenig geneigt: er fühlte sich dazu nicht berufen; er fürchtete, dabei etwas wider Gottes Willen zu tun. Und das sagte er sich selbst in diesem Falle, daß vorläufig gar keine Aussicht auf Verwirklichung seines Gedankens vorhanden war.

Und doch hat er von diesem Gedanken nicht gelassen. Immer wieder leuchtete er auf, und zwar so, daß man sieht: er hatte innere Triebkraft, er bestimmte Luthers Entschlüsse.

---

1) Vgl. WA. 19, 50 f.

Zwei Briefstellen aus dem Jahre 1527 kommen hier in Betracht. Am 10. Januar schreibt Luther an Nikolaus Hausmann in Zwickau, der Kurfürst „velle maturare visitationem parochiarum, quod ubi factum fuerit, tum constitutis ecclesiis poterit usus excommunicationis praesumi: laceris autem ita rebus, quid praesumas?“ [1]) Diese bisher ganz unbeachtete Aeußerung Luthers, die in den Anfang der Kirchenvisitation fällt, sagt uns, welche Hoffnungen er an dieses Unternehmen knüpft: Parochien sollen visitiert werden und Gemeinden sollen dadurch entstehen, und ist dies erreicht, so kann man an die Einführung des Bannes denken.

Daß wir diese Stelle nicht mißdeuten, beweist die zweite, die in Betracht kommt. Luther schreibt am 29. März an Hausmann: „Ihr wisset ja wohl von Gottes (Gnaden), daß solch Strafen der Person gehöret nirgend hin, denn unter die Sammlung der Christen. Nu habt ihr ja noch keine Sammlung verordnet, wie wir hoffen, daß sie durch die Visitation soll angerichtet werden. Darzu wenn schon die Sammlung geordnet wäre, so wäre dennoch solch Schelten nicht recht, weil St. Paulus sagt: Seniorem ne increpes, sed obsecra ut patrem (I. Tim. 5, 1); und Christus Matth. 18 zuvor will vermahnet haben insonderheit. Welcher Geist diese Ordnung nicht hält, der hat nichts Guts für. Aber in der öffentlichen theatrali concione, da Christen und Unchristen bei einander stehen und zuhören, wie in der Kirchen geschicht, soll man auch in gemein strafen, und allerley Unglauben und Untugend, auch niemand sonderlich ausmalen. Denn es ist eine gemeine Predigt, soll auch gemein bleiben, und niemand für andern beschämen und roth machen, bis sie abgesondert und in die Sammlung kommen, da man ordentlicher Weise vermahnet, bittet und strafet.“ [2])

Auch hier spricht Luther auf das bestimmteste aus, daß er dies von der Visitation erwartet, daß „Sammlungen“, Gemeinden rechter Christen sich bilden werden, in denen der Bann gehand-

---

1) de Wette 3, 154; Enders 6, 10.

2) EA. 53, 400; de Wette 3, 167; Enders 6, 32.

habt werden kann. Da alle seine Versuche bisher gescheitert sind, durch die er diesen rechten Gemeinden, besonders in Wittenberg, zur Existenz verhelfen wollte, so sieht er in der Visitation einen neuen Weg, der, wie er hofft, zum Ziele führen werde. Er denkt sich die Sache jedenfalls so, daß innerhalb einer Parochialgemeinde, die, die „mit Ernst Christen sein wollen", oder auch unter Umständen die ganze Parochie freiwillig sich als christliche Gemeinde nach apostolischer Ordnung konstituieren; sie führt den Bann ein, sie errichtet — das dürfen wir wohl hinzufügen —, wenn er noch nicht vorhanden ist, einen „gemeinen Kasten" und versorgt ihn auch; sie findet sich zu besonderem Gottesdienst zusammen. Luther kann sich offenbar gar nicht denken, daß die Christen, die zum Glauben gekommen sind, nicht sollten diesen Gemeinschaftstrieb und das Verlangen in sich spüren, sich dem apostolischen Vorbild gemäß zu organisieren.

Der Masse aber wird unterdes immer weiter „in der öffentlichen theatrali concione" das Evangelium gepredigt, bis sie auch „herzukommen".

Auch die Hoffnung, die Luther für die Entstehung der wahren Gemeinde auf die Visitation gesetzt hat, hat sich nicht erfüllt. Und seitdem begegnet uns auch, soviel wir bis jetzt sehen, sein Gemeindeideal nicht wieder. Leise verklingt dieser Gedanke und biegt sich um in den Wunsch, wenigstens den kleinen Bann einzuführen, d. h. die Unwürdigen vom Abendmahl und vom Patentamt fern zu halten.

Es ist eine Aufgabe für sich, diese Gedanken und Bestrebungen Luthers betreffs des Bannes zu verfolgen. Nur auf eine der dabei in Betracht kommenden Aeußerungen Luthers muß ich noch mit einem kurzen Wort eingehen. Es liegt ein Brief Luthers an Tilemann Schnabel und andere hessische Geistliche vom 26. Juni 1533 vor, die, in Sachen der Wiedertäufer in Homberg versammelt, ihm einen Entwurf einer Kirchenzuchtsordnung vorgelegt hatten[1]). Luther billigt im Prinzip ihren Plan und lobt ihren Eifer, aber er fügt hinzu: „sed in hoc saeculo

1) de Wette 4, 461 f.; Enders 9, 316.

tam turbido et nondum (!) satis pro recipienda disciplina idoneo non ausim consulere tam subitam innovationem." Sodann verwirft er ausdrücklich den sogen. großen Bann, um den es sich offenbar in dem Entwurf der Hessen handelte, „primum quod non sit nostri juris, nec nisi ad eos pertinet, qui volunt esse veri christiani, deinde quod hoc saeculo excommunicatio major ne potest quidem in nostram potestatem redigi, et ridiculi fieremus ante vires hanc tentantes". Diese Bemerkungen Luthers zeigen uns einmal, daß er noch immer die Vorstellung einer Gemeinde von solchen, die rechte Christen sein wollen, mit sich trägt: nur eine solche Gemeinde kann wirklich unwürdige, Glieder bannen, d. h. ausstoßen[1]) —, sodann, daß er an die Möglichkeit, eine solche Gemeinde in absehbarer Zeit zu verwirklichen, nicht mehr glaubt. Dagegen stellt er das in Wittenberg übliche Verfahren des kleinen Bannes (Ausschluß vom Abendmahl und von der Patenschaft) als vorbildlich hin. Luther hat also nicht das Ideal einer rechten Christengemeinde als solches preisgegeben, weil er es als irrig erkannt hätte, sondern es verliert für ihn nur an praktischem Wert, weil es undurchführbar ist. Der Macht der harten Tatsachen hat sich Luther gefügt. Hat er es immer als seinen eigentlichen Beruf angesehen, das Evangelium zu predigen, nicht aber zu organisieren, so beruhigt er sich jetzt ein für allemal dabei. Daß aber die Volkskirche, wie sie sich entwickelte, sein Ideal gewesen wäre, kann man nicht mehr behaupten.

Unsere Darstellung hat also gezeigt, daß diejenigen auf falscher Bahn sind, die in dem „Gemeindeideal" Luthers nur eine flüchtige, nicht ernst zunehmende, unfertige und unreife Idee sehen. Nein, dieses Ideal hatte sich in die Seele Luthers eingegraben, und es mag ihm Schmerzen gekostet haben, als er es aus seinen praktischen Zielen ausschalten mußte. Von dieser

1) Wir entsinnen uns, daß Luther in der „Deutschen Messe" geschrieben hatte: „In dieser Ordnung könnte man die, so sich nicht christlich hielten, ... ausstoßen oder in den Bann tun."

Notwendigkeit überzeugte ihn aber gerade die Visitation, von der er das Gegenteil erwartet hatte.

2.

Hier entsteht nun die Frage: Wie verträgt sich dieses Gemeindeideal Luthers mit seinem Kirchenbegriff? Klafft hier ein unversöhnlicher Widerspruch, wie Gottschick (vergl. oben S. 59) und Rieker annehmen? Oder muß man auf Grund unserer Darlegungen die übliche Vorstellung von Luthers Kirchenbegriff revidieren, indem man dieses Gemeindeideal darin mit in Ansatz bringt? Oder steht überhaupt Luthers Kirchenbegriff, richtig verstanden, in vollem Einklang mit seinem Gemeindeideal? Wächst dieses vielleicht sogar aus jenem heraus?

Es ist ein unleugbares Verdienst von Ernst Rietschel, daß er in einem Aufsatz über „Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche“[1]) n. m. M. überzeugend nachgewiesen hat, einmal daß Luther unter „Kirche“ niemals etwas anders als die Gemeinde der Gläubigen verstanden hat, daß er also nicht Kirche in einem doppelten Sinne braucht; ferner daß Luther diese Gemeinde der Gläubigen oder die Kirche sowohl sichtbar — obwohl so verhältnismäßig selten —, als auch unsichtbar nennt; und endlich daß Luther diese beiden Prädikate nur als Bekenntnis des Gläubigen meint: der Gläubige beurteilt die Gemeinschaft, der er selbst angehört, als unsichtbar, d. h. „nach dem inneren Wesensgehalt für die sinnliche Wahrnehmung, bezw. die Verstandeserkenntnis unzugänglich und . . . ganz allein für den Glauben erkennbar“; aber der Gläubige nennt doch diese unsichtbare Kirche auch sichtbar, weil er, — aber nur er — sie „nach ihrer äußerlichen Form“ mittels der Sinne bezw. des Verstandes wahrnimmt, nämlich an Wort, Sakrament usw. „Die Kirche ist sichtbar für den Gläubigen.“ Diese Vorstellung von der sichtbar-unsichtbaren Kirche hatte für Luther eine außerordentlich praktische Bedeutung.

---

1) Theol. Stud. u. Krit. 1900, S. 404 ff.

Nicht allein, daß er aus ihr einen starken religiösen Trost entnahm, dieser Gedanke war auch für sein praktisches Verhalten, für seine Beurteilung der konkreten Verhältnisse von weittragender Bedeutung. Immer wieder stößt man bei ihm auf Beurteilungen des wirklichen Lebens, in denen er diese Kirche als starke Realität in die Rechnung einsetzt. Man vergleiche z. B. die Aeußerungen Luthers über die Rechtmäßigkeit der Vokation der Erfurter Prediger von 1533 (und 1536)[1].

Dieser Kirchenbegriff Luthers läßt es nun aber auch als möglich erscheinen, daß Luther an eine äußere Sammlung und ein Aktivwerden der Gläubigen denken konnte. Seinen Kirchenbegriff gab er damit in nichts auf. Nehmen wir an, diese Gemeinden rechter Christen wären tatsächlich überall entstanden, so blieb auf sie Luthers Kirchenbegriff völlig anwendbar. Sichtbar wurden diese Gemeinden der Gläubigen nur in Wort und Sakrament und in der Liebesübung, also als wirkliche Gemeinden rechter Christen waren sie nur erkennbar für die Gläubigen selbst. Sie blieben also doch unsichtbar. Was es um diese Gemeinden eigentlich war, ihren Wert und ihr Wesen, das konnte nur der Gläubige selbst beurteilen. Es gehörte nach Luther nicht zum Wesen der Gemeinde der Gläubigen, daß sie notwendiger Weise immer nur unter Ungläubigen verborgen leben und in diesem Sinne unsichtbar bleiben mußte. Verlor die Kirche etwa ihr Charakteristikum der Unsichtbarkeit, wenn sich Gemeinden wahrer Christen bildeten? Luther war der Ueberzeugung, daß die apostolischen Gemeinden rechte Christengemeinden waren. Sprach er ihnen deshalb den Charakter der wahren Kirche ab? Natürlich konnten sich unter diese rechten Christen auch Heuchler usw. mischen. Aber die Gemeinde hatte doch nach Luthers Meinung Mittel, an solchen unrechten Christen Zucht zu üben, bezw. sie auszustoßen. Und immer wieder wird der Glaube, trotz dieser falschen Christen, der Zuversicht sein, daß in diesen Gemeinden die Kirche Gottes lebt. So urteilt auch E. Rietschel mit Recht: „Das Verhalten Luthers in diesem

1) EA. 55, 25; de Wette 4, 418; 6, 179 f.

Punkte (d. h. Luthers Versuch, die wahre Gemeinde sichtbar zu machen und der spätere Verzicht darauf) findet seine zureichende Erklärung in seiner Grundanschauung von der Kirche, wonach dieselbe zwar sichtbar ist, aber sichtbar allein für den Gläubigen". Ganz anders freilich urteilt Rieker, der sich darüber nicht klar ist, einmal wie Luthers Kirche sichtbar und unsichtbar zugleich sein kann, und sodann wie stark bei Luther der Gedanke an die Gemeinschaft der wahrhaft Frommen war. Er schreibt: „Eben weil sie Gegenstand des Glaubens ist, kann die Kirche nie sichtbar werden, kann als Kirche nie in die Formen des Rechts eingehen, sonst würde sie ja sofort wieder sichtbar werden, was durch ihren Begriff ausgeschlossen ist. Gerade also deshalb, weil Luther nur eine unsichtbare Kirche kennt, weiß er nichts von einer Kirche als frei verbundener Genossenschaft der Gläubigen"[1]).

Im Gegenteil, gerade von Luthers Auffassung von der unsichtbar-sichtbaren Kirche aus wird sein Wunsch erst recht verständlich, daß sich „frei verbundene Genossenschaften" der Gläubigen bilden möchten. Wenn Luther im Glauben gewiß war, daß es eine Gemeinde wahrer Gläubigen zu seiner Zeit gebe — Beweis dafür war ihm die vorhandene Predigt des Evangeliums und der Glaube, daß diese Predigt Gläubige schaffen müsse —, wenn er ferner immer stärker die Erkenntnis gewann, daß die Masse der Getauften, die Parochialchristen, nicht wirklich Gläubige waren, wenn er sich gezwungen sah, in allem auf diese Rücksicht zu nehmen, nach ihrem Bedürfnis den Gottesdienst zu gestalten, um ihretwillen Halbes und Unfertiges

1) Die rechtliche Stellung u. s. w., S. 66 f. Dem stimmt Loofs, Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit S. 18 bei, wenn er sagt: „Die wahre Kirche, die Gemeinde Jesu Christi, das Reich Gottes, verträgt nach Luther überhaupt keine irdische Organisation; sie wird für profane Augen nie sichtbar". „Der Begriff der vera ecclesia visibilis ist Luther fremd" (Anm. 5; vgl. auch seine Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1906, S. 733). Richtig ist natürlich, daß die Kirche für profane Augen immer unsichtbar bleibt, sie mag organisiert sein oder nicht. Daß aber Luther eine Organisation der wahren Christen ein für allemal abgelehnt habe, wird sich nach unsern Ausführungen nicht mehr behaupten lassen.

zu tragen, so lag ihm wahrlich wohl der Wunsch nahe, es möchte sich endlich aus dieser Masse die echte Gemeinde herauskristallisieren. Ich gestehe offen, daß es mir geradezu verwunderlich wäre, wenn sich in Luther dieser Wunsch nicht geregt hätte. Was lag näher, als zu erwarten, daß die Predigt des reinen Evangeliums seine Wirkung darin zeigen würde, daß sich wahrhaft evangelische Gemeinden wirklich Gläubiger bildeten? Und glaubte nicht Luther zu Zeiten, diese Anfänge schon zu bemerken, wie wir sahen? Es war ein großer innerer Verzicht, den Luther leisten mußte, als er sich davon überzeugte, daß es für die rechte Gemeindebildung noch immer nicht Zeit war und wohl nie, so lang er lebte, werden wollte. Diesen Verzicht zu leisten, dazu half ihm aber gerade wieder sein Glaube an die Kirche. Waren die vorhandenen Christen noch innerlich zu schwach und zu wenig zahlreich, um sich zusammenzuschließen, blieb noch immer die einzige Aufgabe, in die Masse hinein das Evangelium zu predigen, so konnte sich der Glaube doch damit trösten, daß es eine Kirche Gottes gebe, die bis ans Ende bleiben werde. Freilich war die Begleiterscheinung dieses Glaubens eine tief pessimistische Beurteilung der Welt.

Groß bleibt es an Luther aber immer, daß er nicht von sich aus diese neuen Gemeinden zu schaffen und zu organisieren suchte. Es ist dies nicht nur ein Zeichen von Weisheit und kluger Mäßigung, sondern zugleich ein Zeichen religiösen Feingefühls: wahre Gemeinden müssen sich Kraft des in ihnen schlummernden Geistes selbst bilden; der Geist selbst muß zum Zusammenschluß und zur Organisation nach apostolischer Ordnung drängen. Aeußerlicher Zwang schafft kein Leben. —

So hat Luther Gottes Führung geachtet; er hat seine stillen Hoffnungen auf eine neue, von unten, aus den Einzelgemeinden sich aufbauende Kirche begraben und sich mit der Volkskirche abgefunden, die sich denn schließlich für jeden besonnenen Beurteiler noch immer als die relativ beste Form erweist, in der unsere Religion gepflegt werden kann.

IV.

1.

Endlich bleibt die Frage nach Luthers Stellung zur landesherrlichen Gewalt in der Kirche[1]) zu beantworten.

Unsere bisherigen Ausführungen setzen uns in den Stand, auf diese Frage die rechte Antwort zu finden.

Wir erinnern uns unsers Ausgangspunktes: Rieker behauptet, daß das Landes- und Staatskirchentum den Grundprinzipien Luthers und der Reformatoren überhaupt entspräche. Eine besondere, neben dem Staat bestehende Kirche als organisierte Gemeinschaft soll Luther nicht kennen. Er beruft sich zum Beweis für Luthers Anschauung vor allem auf die Schrift an den Adel. Wir fanden, daß Rieker das mit Unrecht tut: nur wahrhaft frommen Fürsten und Obrigkeiten traut und mutet hier Luther die Reform der Kirche und der Gesellschaft zu. Aber er erlebt die furchtbare Enttäuschung, daß die Fürsten und Obrigkeiten sich als unchristlich erweisen. So entwickelt er jetzt seine Anschauung von den doppelten Gewalten: die weltliche und die geistliche Gewalt, in sich grundverschieden, müssen unvermischt bleiben. Diese prinzipiellen Gedanken, die Rieker „katholisch" nennt, führte Luther vor allem aus in der Schrift: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei[2]).

Folgende Gedanken dieser Schrift sind für uns wichtig: Wie die Menschen in zwei Teile zerfallen, in das Weltreich und das Gottesreich, so gibt es auch zwei Regimenter: über das Weltreich der Bösen regiert das weltliche Regiment mit seinen Gesetzen[3]), „die sich nicht weiter strecken denn über Leib und Gut, und was äußerlich ist auf Erden."[4]) Ueber das Gottes-

1) Vgl. Brieger, Die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach der Anschauung Luthers in dieser Zeitschrift II (1892), S. 513 ff.

2) EA. 22, 59 ff.; WA. 11, 229 ff. — Vgl. dazu Brandenburg's Vortrag in d. Schriften des Vereins f. Ref.Gesch. Nr. 10, Halle 1901, S. 10 ff.

3) Ebenso z. B. Predigt v. 27. Juli 1522 WA. 10. 3, S. 252, 7 ff.; S. 25 f.

4) EA. 22, 82; 87; WA. 11, 262.

reich der rechten Christen regiert Gott: er regiert über die Seelen. Darüber darf und kann die weltliche Obrigkeit nicht herrschen. „Der Seelen soll und kann Niemand gebieten, er wüßte denn ihr den Weg zu weisen gen Himmel. Das kann aber kein Mensch thun, sondern Gott allein. Darumb, in den Sachen, die der Seelen Seligkeit betreffen, soll nichts denn Gottes Wort gelehret und angenommen werden."[1]) Daraus folgt, daß Ketzerei nicht durch weltliche Gewalt kann und darf unterdrückt werden. „Gottes Wort soll hie streiten[2])". Das sind die allgemeinen prinzipiellen Grundsätze. Im dritten Teil der Schrift macht Luther die Anwendung auf den christlichen Fürsten, „der auch in jenes Leben zu kommen gedenkt."[3]) Ihm gilt zunächst der allgemeine Grundsatz, daß er seine Macht nicht zu seinem eigenen Nutzen, sondern in der Liebe zu „Nutz, Ehre und Heil" seiner Unterthanen gebraucht[4]). Was Luther auch zu diesem Gedanken sagen und was er sonst in diesem Teil vorbringen mag, nirgends erscheint der Gedanke, daß der christliche Fürst das Recht oder die Pflicht habe, über die gezogene Grenze der weltlichen Gewalt hinüberzugehen und sich auch der kirchlichen Dinge anzunehmen.

Den gleichen Gegenstand hat Luther in zwei Predigten am 24. und 25. Oktober 1522 zu Weimar behandelt[5]). Die

1) EA. 22, 83; WA. 11, 263.

2) EA. 22, 90 f.; WA. 11, 268 f.

3) EA. 22, 94; WA. 11, 271.

4) EA. 22, 94 f.; 96 f.; WA. 11, 273 ff.

5) EA. [2] 16, 461 ff. u. 472 ff.; WA. 10. 3, S. 371 ff. u. 379 ff. — Wenn Rieker jene Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" als ungeeignet zur Seite schiebt, die eigentliche reformatorische Ansicht vom Verhältnis der weltlichen und geistlichen Gewalt zu erkennen (S. 61), weil die Schrift einer ganz besonderen Veranlassung ihre Entstehung verdanke und weil in ihr Luther wieder auf die katholische Anschauung zurückgleite (S. 60), so ist dagegen daran zu erinnern, daß die hier von Luther vorgetragenen Anschauungen nicht nur in jenen Weimarer Predigten, sondern sonst sehr häufig wiederkehren. Der Unterschied zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt ist geradezu ein Grundgedanke bei Luther. Er kehrt z. B. in folgenden Predigten wieder: 10. Juni 1522 (WA. 10. 3, S. 175); 25. Juli 1523 (WA. 11, 152; 12, 640); 15. Aug. 1523 (WA. 11, 161; 12, 653); 24. Jan. 1524

Verwandtschaft mit jener Schrift ist auffallend. Aber auch hier führt er den Gedanken von den Pflichten der christlichen Fürsten nicht weiter; er sagt nicht, daß dieser sich auch um die geistlichen Dinge zu kümmern habe. Aber es wäre voreilig, daraus den Schluß zu ziehen, daß dieser Gedanke, weil hier und in jener Schrift nicht ausgesprochen, überhaupt ausgeschlossen sei. Vielmehr hat Luther an vielen anderen Stellen dem Gedanken, den er in der Schrift an den Adel so nachdrücklich vorgetragen hat, wieder Ausdruck gegeben. So erzürnt er auch auf die Fürsten ist, die Verpflichtung, daß sie, wären sie wirkliche Christen, sich der geistlichen Dinge, der Reform in der Kirche annehmen müßten, steht für Luther auch später noch fest. Das ist ja gerade sein Zorn, daß sie es an dieser Pflichterfüllung fehlen lassen und damit sich als Nichtchristen erweisen[1]). Allerdings hat dieser Gedanke gegen die Auffassung von 1520, wie wir unten

---

(WA. 15, 422); 27. Aug. 1525 (WA. 16, 371); 2. Febr. 1526 (WA. 20, 247); vgl. auch z. B. WA. 19, 629 („Ob Kriegsleute" u. s. w. 1526), wo sich Luther auf sein „Büchlein von weltlicher Oberkeit" ausdrücklich beruft; ferner die scharf formulierte Stelle im Brief Luthers von Jan. od. Febr. 1524 Enders 4, 289. (Vgl. auch, namentlich für die spätere Zeit Luthers, den oft erwähnten Vortrag von Brandenburg: M. Luthers Anschauung von Staat und Gesellschaft, Halle 1901.) Also darf man die Gedanken dieser Schrift nicht, weil nicht ernst zu nehmen, einfach bei Seite liegen lassen. Es ist ein Beweis für das Unrichtige der ganzen Auffassung Riekers, daß er diese Schrift in die Gedankenentwicklung Luthers nicht einzureihen vermag.

1) Vgl. z. B. die Ausführungen in der „Treuen Vermahnung zu allen Christen, sich zu verhüten vor Aufruhr und Empörung" (1522). Luther sagt dort, daß er die Herzen ein wenig unterrichten müsse. Aber an die „weltliche Obrigkeit und Adel" will er sich jetzt nicht wenden, „welche wohl sollten aus Pflicht ihrer ordentlichen Gewalt dazu thun, ein jeglicher Furst und Herr in seinem Land". Aber leider tun sie nichts, ja sie stehen auf Seiten des Antichrists; dafür wird sie Gott wohl strafen „und ihn geben, nachdem sie ihrer Gewalt und Ubirkeit, zu Rettung oder Vorderben ihrer Unterthan an Leib, Gut und Seel braucht haben" (EA. 22, 48; WA. 8, 679). Weiter unten schreibt Luther: „Wiewohl Fursten und Herren, wie gesagt ist, domit nichts entschuldigt sind: sie sollten das Ihre dazu thun, und mit dem Schwerdt, das sie tragen, wehren, so vil sie mochten, ob sie Gottis Zorn doch einis Theils zuvorkommen und lindern kunnten." (EA. 22, 49; WA. 8, 680).

sehen werden, eine Verschiebung erfahren.

Freilich, die Macht auch des frömmsten Fürsten ist in den geistlichen Dingen beschränkt: zum Glauben zwingen kann und darf er nicht. Zum Glauben führt nur das Wort Gottes. Das zu predigen, ist nicht seines Amtes. Das ist Sache der geistlichen Gewalt. In die Freiheit der Gewissen darf er nicht eingreifen. Aber dennoch hat der christliche Fürst mit seinen nur aufs Aeußere sich erstreckenden Machtmitteln auch für die Seelen seiner Untertanen zu sorgen.

Kaum einen Gedanken führt Luther in jenen Jahren so oft und so entschieden aus und gerade gegenüber der weltlichen Gewalt, als den: Das Wort Gottes allein hat die Kraft, wahren Glauben zu wecken. Daher liegt alles an der Predigt des Evangeliums. Wundervoll hat das Luther ausgeführt in einer Predigt des 10. Juni 1522: „Das ander ding ist wie man niemand zwingen soll zu dem glauben, den die schaff volgen dem den sie kennen und fliehen die fremden. Nun wil Christus, mann sol niemants zwingen, sunder volgen lassen auß willigem hertzen und lust, nicht auß forcht, scham oder straff, Sunder das wort auß geen lassen und das alles lassen außrichten, wenn in den das ire hertz gefangen wirdt haben, so werden sie wol selbst kummen: der glaub geeth nit inß herz, sunder das wort gottes muß es holen, darumb sind unser herren itz Toll und töricht, die die leut mit gwalt und schwert zum glauben vermainen zu treiben. . . . . . Nun Christus will es frey haben, denn er hett sie auch tzwingen künnen. Neyn er wolt si ziehen mit seiner süssen lieplicher predig, wer da an hing, der volget nach, und liß sie (= sich) nicht davon reyssen. Nun wöllen die mit dem schwerdt hyndurch dringen, das ist unsinnigkeit, darumb merckt wol, das man allein das lautter wort gottes geen laß, und darnach laß die volgen, wenn sie es gefangen hat, und nicht zwingen mit dem schwert.

„Nicht wil ich aufgehoben haben das weltlich schwert, denn das kan die hand inn halten, das sie nicht dem menschen schaden thut, sunder still halt, darumb muß es geen um der bösen büben willen, die sich an kein wort keren, aber das hertz than es

nicht zwingen und zum glauben bringen, darumb muß es hye still steen in der sach des glaubens, hye muß man zur thur hynein geen und das wort predigen und das hertz süß machen, so bringt manß zum glauben, sonst mit nichte: das seind die zwey Regiment, der frummen und bößen, das man die frummen mit dem wort hol und die bößen mit dem schwert zum ordentlichen wesenn treyb." [1])

Das Wort thut's! Wenn mit diesem Grundsatz Ernst gemacht wird, so schränkt sich das ius reformandi der obrigkeitlichen Gewalt bedeutend ein. In der Schrift an den Adel erwartet Luther noch von den als christlich geltenden Fürsten und Obrigkeiten die Initiative in der kirchlichen Reform. Davon ist jetzt nicht mehr die Rede. Vielmehr ist Luthers Gedanke, wie wir sahen, jetzt der, daß die Initiative in der kirchlichen Reform von den wahrhaft frommen Christen in den Gemeinden auszugehen habe, die christlichen Fürsten aber haben dabei nur Hilfsdienste zu leisten.

Dieser Hilfsdienst ist ein doppelter: einmal soll ein frommer Fürst alle Bedingungen schaffen, so weit das in seiner Macht steht, daß die wahren Gemeinden sich bilden können, d. h. er soll für reine Predigt des Wortes Gottes sorgen; sodann soll er da, wo sich neues echtes Gemeindeleben entfalten will, dasselbe nach Kräften schützen und fördern. Die Kirchengewalt aber darf nicht beim Fürsten oder der Obrigkeit liegen, sondern sie liegt einzig bei der Gemeinde der Gläubigen und dem Pfarrer, der Beauftragter der Gemeinde ist.

Daß die weltliche Gewalt der Kirche Hilfsdienste leisten sollte, war nichts Neues. Es ist bekannt, wie weit bereits im 15. Jahrhundert der Einfluß reichte, den die Landesfürsten auf das Kirchenwesen ihrer Gebiete ausübten. Wir sehen darin die Anfänge des später so stark entwickelten Landeskirchentums. Wir wissen auch, daß die Motive dieser kirchlichen Betätigung bei den Fürsten oftmals rein weltliche waren: Schutz ihrer Untertanen vor Ausbeutung, Erhaltung ihrer Steuerkraft; der Drang, im eigenen Lande möglichst in allen Dingen Herr zu sein. Ueber das

1) WA. 10. 3, S. 175 ff.

Recht der Landesfürsten zu diesem Hineinregieren in die Kirche reflektierte man nicht. Es war eigentlich mit katholischer Anschauung nicht vereinbar. Luther aber gab der üblichen Praxis eine religiöse Begründung; er schaffte einen höchst tragfähigen Unterbau dafür. In der weltlichen Gewalt an sich sah er eine göttliche Ordnung; im wahrhaft frommen christlichen Fürsten aber ein „Glied des christlichen Körpers", das als solches verpflichtet war, seinen Mitchristen zu helfen auch in den „geistlichen" Dingen. Außerdem hat Luther das Gewohnheitsrecht der Fürsten, das sich herausgebildet hatte, ruhig anerkannt. Aber die Lebenszellen des neuen, rechten Kirchenwesens, so lange er überhaupt diesen Gedanken ernstlich trug, sah er nicht in den Fürsten, auch nicht in den „frommen" Fürsten, sondern in den wahrhaft gläubigen Christen ins Gemein. Und an den Rechten der wahren Gemeinde hatte das Recht des Fürsten seine Grenzen: er ist doch nur ein Glied des Ganzen, nicht das Haupt, das alles regiert. Hilfsdienst, nicht Herrschaft, auf diese kurze Formel läßt sich wohl die Anschauung Luthers bringen. Daraus folgt, daß zu Zeiten der fromme Fürst den frommen Gemeinden, nicht umgekehrt die Gemeinden dem Fürsten zu gehorchen haben.

Im Folgenden gilt es diese Sätze aus Luthers Worten und aus seinem Verhalten zu erhärten. Ich schicke voraus, daß Luther in seinen eigenen Landesfürsten wahrhaft christliche Fürsten sah. Das schließt nicht aus, daß nach seiner Meinung Kurfürst Friedrich sich nicht immer als solcher benahm.

2.

Wir setzen am besten bei den Wittenberger Reformen des Gottesdienstes in den Jahren 1521—1523 ein.

Neben vielen anderen Punkten hatte Luther auch in der Schrift an den Adel von der Reformbedürftigkeit der Messe gesprochen (unter Punkt 16 und 22) [1]. Hier schon klingt seine alsbald (vgl. besonders die Schrift von der babylonischen Ge-

1) EA. 21, 327 f.; 336 f.; MA. 6, 444 f. 451 f.

fangenschaft) mit aller Leidenschaft vertretene Verwerfung der Messe als eines Opfers an. Auch sagt er offen, daß die Reform auf diesem Punkte vielleicht fürs Erste noch eine heikle Sache sei, „bis daß wieder rechtes Verständnis aufkomme, was und wozu die Messe gut sei". Dennoch — auch hier ruft er die Fürsten zu Hilfe und erwartet von ihnen, bezw. von einem allgemeinen Konzil Abstellung der Mißbräuche. Seit dem Reichstag zu Worms zeigt sich nun aufs deutlichste der große Umschwung, oder vielleicht richtiger der Durchbruch einer Anschauung, die an diesem Punkte ihn schon bewegte, als er die Schrift an den Adel und von der babylonischen Gefangenschaft schrieb: Nicht die Fürsten, die frommen Christen selbst müssen den Greuel der Messe abthun. Und er selbst wollte, so schreibt er am 1. August 1521 von der Wartburg an Melanchthon, nach seiner Rückkehr in Wittenberg an eine Reform der Messe gehen[1]). Wir wissen, daß seine Wittenberger Freunde, voran Melanchthon, Karlstadt und Gabriel Zwilling, während seiner Abwesenheit zu dieser Reform schritten; — auf die Einzelheiten dieser Unternehmungen können und dürfen wir hier nicht eingehen. Aber wichtig für uns ist, daß jener Ausschuß der Universität, der zur Behandlung aller einschlägigen Fragen eingesetzt war, schließlich in seinem auf den 20. Oktober datierten Gutachten dazu gekommen war, dem Kurfürsten die Abschaffung der üblichen Messe in seinem ganzen Lande um seines eigenen Seelenheils willen zur Pflicht zu machen[2]). Unterzeichnet ist dieses Gutachten (neben anderen) von den Theologen Justus Jonas, Karlstadt, Nikolaus Amsdorf, endlich auch von Melanchthon. Sie standen also in diesem Punkte ganz auf der Anschauung, die Luther in seiner Schrift an den Adel vertreten hatte, nur daß Luther hier neben der weltlichen Gewalt noch die Instanz des Konzils gestellt hatte. Wie Luther aber jetzt dachte, geht aus einer Bemerkung gegen den Schluß der Schrift: De abroganda

1) Enders 3, 208; de Wette 2, 36: „Valde autem placet, ut institutum Christi integretis. Nam hoc erat, quod ante omnia cogitabam sollicitare, si ad vos reversus fuissem".

2) Corpus Reform. I, 469.

missa privata hervor, deren Vorrede vom 1. November (1521) datiert und die ganz den Wittenbergern gewidmet ist. Hier kommt Luther auf die Schloßkirche zu Wittenberg und deren Ausstattung durch Friedrich den Weisen zu sprechen. Er tadelt das, lobt aber dann den Fürsten und zählt seine guten Eigenschaften auf; darauf fährt er fort: „Quarum rerum (d. h. der trefflichen Eigenschaften des Kurfürsten) praesidio cum sitis opportune adiuti, tanto facilius vobis est perficere, quod cepistis, vocante vos per has occasiones deo et manum suam porrigente“ [1]). In Luthers eigener Uebersetzung lauten die Worte: „Die weyl yhr denn damit begnadet und begabt seyt, ßo kund yhr das angefangen werck deste besser vorbrengen, als die von gott dazu durch diese gelegenheyt geruffen sind, und auch seyn hende beutt“ [2]). Luther sagt also kein Wort davon, daß der Kurfürst vorzugehen habe, sondern sie, die Wittenberger, sollen das Begonnene hinausführen, was unter dem Schutz oder genauer: unter dem Gewährenlassen dieses Landesfürsten gewiß möglich, ja was unter diesen Verhältnissen geradezu als Wille Gottes für sie zu gelten habe. Wenn sich aber der Kurfürst zu keinem positiven Schritt durch jenes Gutachten drängen ließ und nur eingriff, wenn die öffentliche Ruhe und Ordnung gefährdet schien, so braucht man daraus freilich noch nicht zu schließen, daß für ihn die Gesichtspunkte Luthers maßgebend waren. Jedenfalls entsprach es seiner bedächtigen Art, die Dinge sich fürs erste noch klären zu lassen.

Ferner fällt es schwer ins Gewicht, daß Luther in seinen acht Sermonen, die er nach seiner Rückkehr nach Wittenberg im März 1522 gehalten hat, keineswegs der Gemeinde den Vorwurf macht, sie habe mit der Reform des Gottesdienstes etwas getan, was nicht ihr, sondern einzig dem Landesfürsten zustehe. Mit keiner Silbe sagt er dergleichen. Sein Unwille richtet sich allein gegen die Art, wie die Gemeinde und ihre Führer vorgegangen sind. Sie sind nicht „ordentlich“, d. h. der Ordnung

1) EA. opp. v. a. 6, 210; WA. 8, 475.
2) WA. 8, 561.

und damit dem Willen Gottes gemäß vorgegangen. Sie hätten auf den Nächsten Rücksicht nehmen, aber auch die Obrigkeit mit heranziehen müssen. Luther sagt in dem ersten Sermon: „Die Sache ist wohl gut an ihr selbs; aber das Eilen ist zu schnelle.“ [1]) „Darumb haben alle die geirret, die dazu geholfen und bewilliget haben, die Messe abzuthun; nicht daß es nicht gut wäre gewesen, sondern daß sie nicht ordentlich abgethan ist .... es ist in einem Frevel geschehen, ohne alle Ordnung, mit Aergerniß des Nähsten. Ihr solltet Gott zuvor mit Ernst darumb gebeten haben, und die Oberkeit dazu genommen haben, so wüßte man, daß es aus Gott geschehen wäre .... es will sich nicht balde leichen, alle böse Ding so plötzlich und ohne Ordnung abzuwerfen“ [2]). Das ist m. W. die einzige Stelle, an der Luther in jenen Predigten überhaupt der Obrigkeit gedenkt. Seine Meinung ist ganz klar: die Abschaffung der Messe durften die Wittenberger wohl von sich aus unternehmen, aber sie hätten vorsichtiger, bedächtiger, rücksichtsvoller gegen die Schwachen vorgehen müssen und sie durften nicht ohne die Genehmigung des Kurfürsten vorgehen. Sein Placet hätten sie einholen sollen. Auch der öffentliche Gottesdienst steht unter dem Schutz des Landesfürsten, also soll man ohne seine Zustimmung diesen nicht ändern. Das entsprach insofern ganz dem üblichen Gewohnheitsrecht, als schon vor der Reformation der Landesfürst den rechten Vollzug des Gottesdienstes überwachte [3]). Aber als die Aktiven, die Unternehmenden in der Reform läßt Luther die Wittenberger selbst durchaus gelten. Wäre dies nicht seine volle Ueberzeugung gewesen, so hätte dies geradezu sein Hauptvorwurf gegen die Wittenberger sein müssen: ihr habt etwas unternommen, was schlechterdings nicht eure Sache ist. So aber erwähnt Luther nur einmal, wie im Vorübergehen, die Obrigkeit

---

1) WA. 10. 3, S. 7; EA. 28, 211. 254.

2) WA. 10. 3 S. 9; EA. 28, 213. 255.

3) Z. B. „Geistliche Ordnung“ für den Landtag zu Naumburg 1499 in Ernestinischen Landtagsakten I, herausg. von C. A. H. Burkhardt (1902), S. 48.

und ihre Bedeutung bei der Sache. Auch in dem erhaltenen Entwurf zu jenen Predigten erwähnt Luther die Obrigkeit nicht[1]), ein Beweis, daß dieser Punkt ihm nicht die Hauptsache war.

Als Luther dann selbst nach seiner Rückkehr von der Wartburg die getroffenen kultischen Neuerungen teils wieder beseitigte, teils bestehen ließ, aber auf jeden Fall gottesdienstliche Aenderungen vornahm, hören wir nichts davon, daß er nun seinerseits das landesherrliche Placet eingeholt habe. Möglich wäre es, wahrscheinlich ist es nicht. Ebenso erfahren wir nichts von einem solchen Schritt, als Luther 1523 weitere Reformen (auch in der Taufe) vornahm. Jedenfalls war ihm gewiß, daß solche Neuerungen in das Rechtsgebiet der frommen Gemeinde gehörten.

Zu dem gleichen Ergebnis kommen wir, wenn wir die Frage aufwerfen: Was erwartete Luther von seinem Kurfürsten in jenen Wittenberger Wirren?

Luther hatte in seinem Trostbrief von Ende (24.?) Februar 1522 an Friedrich geschrieben: „E. F. G. sei nur klug und weise, und richte nicht nach Vernunft und Ansehen des Wesens; zage nur nicht, es ist noch nicht dahin, da Satanas hin will. E. F. G. glaube mir Narren doch auch ein klein wenig, ich kenne nämlich diese und dergleichen Griff Satanä, drumb furcht ich mich auch nicht, das thut ihm wehe. Es ist noch alles das Anfahen. Laßt Welt schreien und urtheilen, laß fallen, wer do fället, auch St. Peter und die Apostel, sie werden wohl wieder kommen am dritten Tage, wenn Christus wieder auffstehet. Es muß das auch an uns erfullet werden 2. Kor. 6. Exhibeamus nos in seditionibus rc.“ [2]). Der Sinn dieser Worte ist: es handelt sich in Wittenberg um einen Angriff Satans gegen das Evangelium, also um eine geistliche Sache. Der

1) WA. 10. 3, S. LVII ff.; EA. 53, 99 ff.; Enders 3, 290. — Daß es sich in diesem Schriftstück um einen Entwurf Luthers zu seinen Predigten handelt, scheint mir sehr wahrscheinlich, wenn nicht sicher zu sein.

2) EA. 53, 104; de Wette 2, 136. — Daß Luther ungehalten über den Kurfürsten gewesen wäre, wie Köstlin-Kawerau, Luther [5] I, 494 sagt, ist aus diesem Brief nicht zu entnehmen.

Kurfürst soll diese Vorgänge also nicht „nach Vernunft und Ansehen des Wesens richten", er soll in ihnen wirklich ein Werk Satans erkennen. Ist dies aber der Fall, so gilt es, sich nicht zu fürchten und nicht mit äußeren Mitteln dazwischen zu fahren, auch wenn viele darüber zu Fall kommen, sondern hier hilft allein das Wort Gottes: Luther selbst will damit dem Teufel in Wittenberg entgegentreten. So Luthers Meinung, die allerdings in der Eile in etwas dunkle Ausdrücke sich gekleidet hatte. Der Kurfürst verstand denn auch nicht, was Luther meinte, und ließ ihn durch Joh. Oswald, Amtmann in Eisenach, nicht allein fragen, wie er sich nach Luthers Meinung zu verhalten habe, er ließ ihm auch erklären, daß er, der Kurfürst, selbst wüßte, daß „sein Befehl in diesen Sachen nichts gerichtet, und vielleicht viel weniger darzu gethan, denn sich in solchen schweren Fällen geziemt und gebührt."[1]) Der Kurfürst glaubte also als Landesfürst zu wenig getan zu haben. Darauf antwortet Luther am 5. März auf seiner Reise nach Wittenberg: „Daß nu auch E. K. F. G. begehrt zu wissen, was sie thun solle in dieser Sachen, sintemal sie es acht, sie habe zu wenig gethan: antworte ich unterthäniglich: E. K. F. G. hat schon allzuviel gethan, und sollt gar nichts thun. Denn Gott will und kann nicht leiden E. K. F. G. oder mein Sorgen und Treiben. Er wills ihm gelassen haben, deß und kein anders; da mag sich E. K. F. G. nach richten"[2]). Was meint Luther damit, daß der Kurfürst zu viel gethan habe? Er meint offenbar die Verbote des Kurfürsten, die Messe zu ändern[3]), überhaupt die die Wittenberger Entwicklung hindernde Haltung des Kurfürsten. Auch daß er um jeden Preis Unruhe und Aufregung will vermieden sehen, ist nicht nach Luthers Sinn. Der Kurfürst soll die Dinge sich entwickeln lassen: das ist Luthers

---

1) Enders 3,292.

2) EA. 53, 107; de Wette 2, 140.

3) Instruktion des Kurfürsten v. 19. Dez. (CR. I, 507 f.) und Schreiben der kurfürstlichen Räte vom 26. Dez. 1521 (CR. I, 512). — Daß der Kurfürst die schließlich erfolgte Neuordnung der Messe nicht geändert wissen wollte (CR. I, 549), hatte Luther wahrscheinlich gar nicht erfahren (K. Müller a. a. O., S. 78 ff.).

Meinung. Denn — mit Recht hebt Karl Müller das hervor — nach Luthers Grundsatz hat die weltliche Gewalt in den Fragen des Evangeliums nichts drein zu reden[1]). Der Kurfürst soll sich durchaus dessen bewußt bleiben, daß er, selbst als christlicher Fürst — wie Luther es später ihm gegenüber formuliert — „nur der güter und leiber ein herr ist", während Christus auch ein Herr der Seelen ist[2]). Aus diesem Grundsatz leitet Luther auch die Forderung ab, daß der Kurfürst sich um ihn, Luther, nicht kümmern solle; es ist Luthers Sache, nach Wittenberg zu gehen oder nicht: Luther ist ein bestellter Prediger der Wittenberger Gemeinde, als solcher hat er seinem Gewissen, nicht aber seinem weltlichen Fürsten zu gehorchen[3]). Weltliche Politik hat in Gewissensfragen nicht hineinzureden.

Allein an dieser Anschauung hat Luther, so scheint es, als es sich im Jahre 1523 um die Abstellung der Messe in der Stiftskirche zu Wittenberg handelte, nicht festgehalten[4]).

Zunächst geht er den Weg, den wir erwarten: er versucht die Stiftsherrn nach Möglichkeit von dem Ungöttlichen ihres Hängens am Alten zu überzeugen. So hat er an den Probst und das Kapitel am 1. März[5]), nachdem am 11. Februar der Dekan und am 10. Februar ein Mitglied des Kapitels gestorben waren, ein Schreiben gerichtet, in welchem er zunächst nur als Christ — in keiner anderen Eigenschaft — „privatim" sie herzlich bittet, nunmehr die Messe abzuthun. Denn daß diese nicht christlich sei, könne ihnen unmöglich verborgen sein. Er droht, wollten sie das nicht freiwillig thun, so werde er von Amtswegen „ob creditum mihi ministerium" — „publice" gegen sie vorzugehen gezwungen sein. Er droht ihnen mit nichts Geringerem als mit dem Bann: „Participes sunt V. D. hujus loci,

1) Luther u. Karlstadt, S. 101.

2) EA. 53, 112; de Wette 2, 144.

3) EA. 53, 110; de Wette 2, 142.

4) Vgl. Köstlin, Friedrich der Weise und die Schloßkirche zu Wittenberg, 1902, S. 96 ff.

5) Enders 4, 89 f.; de Wette 2, 308.

aëris et omnium rerum, ideo cogitare debent, nobis diutius non esse favendum, ut communicemus vobiscum solitis abominationibus, deditis adversus evangelion, quod jubet vitare fratres, qui non acquiescunt sanis sermonibus Domini nostri (1. Tim. 6, 3). Aut ergo publicum istud scandalum tollendum est, aut christiano nomine carendum". Die Domherrn wandten sich darauf an den Kurfürsten, der sich nicht gegen die Messe aussprach. So blieb alles beim Alten. Darauf griff Luther am 11. Juli wieder zur Feder[1]), und die Berufung jener auf den Kurfürsten weist er jetzt mit den bedeutungsvollen Worten zurück: „Euer Liebe weiß auch wohl, daß hierauf nicht zu antworten ist, daß der Kurfürst gebiete oder nicht gebiete, zu thun oder zu ändern. Ich red itzund mit eurem Gewissen: was gehet uns der Kurfürst in solchen Sachen an? Ihr wisset, was St. Petrus sagt Apostg. 5 v. 29: Oportuit Deo magis obedire, quam hominibus, und St. Paulus Gal. 1, 8: Si angelus e coelo aliud Evangelium vobis annuntiaverit, anathema sit". Er kündet ihnen dann an, daß er, wenn sie nicht gehorchen würden, gezwungen sein werde, ihnen „den christlichen Namen abzusagen, und ihrer ganz zu äußern", auch wider sie zu beten[2]). Aber auch das blieb fruchtlos. So that Luther den angedrohten öffentlichen Schritt gegen das Stift in oder richtiger nach der Predigt am 2. August (1523)[3]). Noch ists kein wirkliches Bannen, das Luther vollzieht, sondern nur eine öffentliche dringende Ermahnung und eine Aufforderung an die Gemeinde, für die Stiftsherrn bei Gott um ihre Besserung zu bitten. „Hilffts denn nichts, da Gott fur sey, wollen wir weiter sehen was zu thun" . . . „Wir wollen sie nicht verwerffen, wo sie sich bessern, Folgen sie unserm Rat, wöllen wir sie als unsere Mitbrüder annemen, Wo aber nicht, so werden sie Gottes urteil fülen, das inen zu schwer wird sein, wie geschrieben stehet 'Schrecklich ists, in die Hende des lebendigen Gottes zu fallen'".

---

1) EA. 53, 178; de Wette 2, 354.

2) EA.² 17, S. 56 ff.; WA. 12, 647 ff.

3) Luthers Worte verstand das Kapitel als eine Androhung des Bannes (Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 62).

Damit hat Luther als Prediger (als Vertreter des Pfarrers) die Angelegenheit zu einer Angelegenheit der Wittenberger Gemeinde gemacht, d. h. der wirklich Frommen in ihr. Er setzt voraus, daß diese daran genau das innere Interesse nehmen, wie er, ihr Prediger, d. h. daß auch sie diesen Zustand in ihrer Mitte für unerträglich empfinden. In dieser „Erinnerung", die sich nahe mit dem Brief vom 11. Juli berührt, kommen nun auch wieder folgende bemerkenswerten Worte vor: „Sie dorffen sich auch nicht damit entschuldigenn, das es der Churfurst gebeutt, nicht anders zu machen und halden, wie es langst geweßen, was fragen wir nach ihm? ehr hat nicht weitter zu gebitten, den in weltlichen sachen, wen er aber wolde weitter greiffen, ßo wollen wir sprechen, Gnediger her, wart ihr euers regimentts, man muß Gott mehr gehorchen, den den mentschen. Drumb entschuldigett sie das alles nicht".[1])

Dieses Vorgehen Luthers ist nicht ohne Eindruck auf einige „besser gesinnte" Domherrn geblieben[2]); sie forderten Luther auf, ihnen einen Reformplan für ihren Stiftsgottesdienst vorzulegen. Das that Luther am 19. August (1523)[3]), indem er wiederum auf Abstellung der Messe drang, deren Opfercharakter er nochmals bekämpfte. Wie weit dieses Schreiben Eindruck gemacht hat, ist nicht zu sagen. Jedenfalls entbrannte Luthers Zorn von neuem, als im nächsten Jahre, 1524, der Dekan einer Frau das Sakrament außerhalb der Kirche unter einer Gestalt gereicht hatte[4]), es scheint also die beiderlei Gestalt doch im Stift eingeführt gewesen zu sein. Luther schrieb wiederum „als berufener Prediger dieser Gemeine" einen flammenden Brief[5]) und warf dem Kapitel nicht nur bewußte Verachtung des Wortes

---

1) Theol. Stud. u. Krit. 1884, 565 f. — Diese Stelle ist in dem in den Ausgaben von Luthers Werken veröffentlichten Text abgeschwächt; vgl. EA. 17, 57; WA. 12, 649 f.

2) Seckendorf, histor. Luth. lib. I, 57. § 153.

3) Enders 4, 210; de Wette 2, 388.

4) Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 76.

5) Am 17. Nov. 1524 EA. 53, 269; de Wette 2, 564.

Gottes und einen „lauten trotzigen Mutwillen" vor, sondern auch die Absicht, in der Gemeinde „Rotten und Sekten anzurichten, welchs endlich zu Aufruhr möcht gedeihen". Er fordert, daß die Stiftsherrn ihm bis zum nächsten Sonntag „eine richtig, strack, unverzüglich Antwort, Ja oder Nein", geben sollen. Jene suchten sich bei Luther zu entschuldigen. Auch wandten sie sich am 18. November an den Kurfürsten[1]). In diesem Schreiben wird mitgeteilt, daß Luther — in seinem Brief vom 17. November steht davon allerdings kein Wort, doch wird die Sache wohl richtig sein — ihnen, wenn sie sich nicht fügen würden, beide Bürgermeister schicken wolle, um sie zu vernehmen; hülfe das nicht, so wolle er sein Predigtamt niederlegen „und einen anderen darauf stellen, der alßo predigen ßol, das ßolche messen abgestalt sollen werden". Luther will also nur mit dem Wort vorgehen: dadurch soll die Gemeinde bestimmt werden, durch ihre Bürgermeister Schritte gegen das Stift — es waren neben dem Dekan noch zwei katholisch gesinnte Stiftsherrn vorhanden — zu thun. Da Luther die geforderte Antwort nicht erhielt, predigte er am darauffolgenden Sonntag, den 1. Advent, am 27. November gegen den Meßkanon[2]). Der Schlußteil der Predigt begann nach Rörers Nachschrift mit dem Satz: „Dominus dicit de meretrice Babylonica 'ego aperiam' etc. Ita velim hoc aperire et ut oretis, ut haec abominatio diluatur in toto mundo. Plus enim blasphematur dei misericordia, quam olim in Christo crucifixo". Im Augsburger Druck von 1525 lauten diese Worte: „Ich bitt euch all umb gotßwillen, disen greuwel zu hertzen zu nemen und aller Welt an tag bringen, das die schand diser rotter Babilonischen huren gar mit entdeckt werd, bitten gott, das seyn allmechtig wortt allenthalb lauff, die durch diesen grewel außgereytt werden, das wir uns selbs nit verliren mit den Creützigern Christi". Also Luther ermahnt die Gemeinde zur Bitte um Abstellung dieses Greuls der Messe. Was er sonst noch hinzugefügt hat, darüber wird später noch

1) Kolde, Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation. 1881, S. 67.

2) WA. 15, 764 ff.; EA. ² 17, 108 ff.; 29, 114 ff.

zu sprechen sein. Man erwartet, daß er nach seinen früheren Androhungen über die Stiftsherrn feierlich den Bann ausspreche, d. h. ihnen die christliche Gemeinschaft aufkündige namens der Gemeinde, und diese auffordere, wider sie zu beten, daß Gottes Strafgericht über sie komme. Das thut Luther nicht. Er schlägt vielmehr, wie wir noch sehen werden, ein anderes Verfahren ein.

Ueberblicken wir dieses ganze Vorgehen Luthers wider die Messe im Stift, so ist es ohne Zweifel in sich konsequent und widerspruchslos. Die Mittel, die Luther anwendet, um das Aergernis zu beseitigen, sind Ermahnung und Belehrung der Stiftsherrn, Appell an ihr Gewissen, Drohung mit dem Bann, Fürbitte, sowohl seine eigene als die der Gemeinde. Von Gewaltmitteln der Obrigkeit ist nicht die Rede. Auch verdient es Beachtung, daß Luther die Angelegenheit als eine die Wittenberger Gemeinde, natürlich nur, soweit sie wirklich fromm ist, angehende behandelt: auch wenn Luther als Prediger handelt, handelt er im Namen der Gemeinde. Läßt die Gemeinde die Messe in ihrer Mitte bestehen, ohne dagegen sich zu erheben, so macht sie sich der Gotteslästerung mit schuldig. So steht also alles auf dem Grundsatz, daß diese geistlichen Dinge geistlich zu richten seien.

Neben dieser Behandlung der ganzen Angelegenheit geht aber eine andere her, die scheinbar damit im Widerspruch steht: Luther versucht nämlich fortgesetzt, durch den Kurfürsten die Reform des Stifts durchzusetzen. Wichtig ist in dieser Beziehung besonders der Brief Luthers an Spalatin vom 2. Januar 1523 [1]): Die Stiftsherrn sind fast ausnahmslos in das unsittlichste Leben verstrickt. Sie haben trotzdem die Dreistigkeit, die Messen zu halten. Das Ganze ist ein Greuel vor Gott, der Gottes Gericht herausfordert. Was hat zu geschehen? Zum Glauben kann und darf niemand die Stiftsherrn zwingen, also in ihrem Unglauben sind sie zu tragen. Ihrer Sittenlosigkeit aber hat der Rat zu wehren und ihre Messen müßte der Landesfürst abstellen. Aber der Kur-

1) Enders 4, 53 f.; vgl. Brief v. 14. Jan. 1523; ebenda S. 63; de Wette 2, 283 u. 300.

fürst that das nicht. Als dann im Februar zwei Stellen im Stift durch Todesfall erledigt waren, hoffte Luther, daß eine Neubesetzung mit tüchtigen und verständigen Männern das Aergernis beseitigen werde[1]). Aber auch diese Erwartung schlug fehl. So giebt Luther die Hoffnung auf den Kurfürsten, offenbar innerlich stark verstimmt, alsbald auf[2]). „Ego, si Dominus volet, istas missas abrogabo, vel aliud tentabo", schreibt er am 27. November 1524[3]) endlich trotzig an Spalatin, und nun hielt er jene heftige Predigt gegen die Messe, von der wir gehört haben. Jene Bemerkung und dieser Schritt Luthers, sowie alles, was sich weiter daran anschloß, war durch den Kurfürsten provoziert, der am 24. November Luther hatte ermahnen lassen, „von seinen Drohungen" (damit ist die Androhung des Bannes gemeint) abzustehen, da er ja selbs predige, „daz man das wort gottes sol fachten lassen, das wurd zu seiner Zeit, wen es got haben wolt, wol wirken" und „er möge zunächst das tun, das er selbs predigen und lernen (lehren) tet"[4]). Der Kurfürst deckt also seine zuwartende Haltung mit einem Grundsatze Luthers selbst.

Luther aber nimmt den Kurfürsten als einen rechten Christen und versetzt sich nun in dessen Seele. Da scheint es ihm als unerläßliche Gewissenspflicht, die Messe abzustellen. Denn es handelt sich hier um eine öffentliche Gotteslästerung, also um ein öffentliches Aergernis der Gemeinde, wenigstens in ihren frommen Gliedern[5]). Die Messe ist kein indifferenter gottes-

---

1) Brief v. 9. Febr. 1523 Enders 4, 81; de Wette 2, 307; Brief v. Anfang März (?) 1523 Enders 4, 95; Brief v. 3. Aug. 1523 Enders 4, 200; de Wette 2, 378; vgl. Brief v. 6. November 1523 Enders 4, 256; de Wette 2, 255.

2) Brief v. 12. Okt. 1523 Enders 4, 245; de Wette 2, 421; Brief v. 3. Nov. 1523 Enders 4, 256; vgl. auch den Brief v. 17. Okt. 1524 Enders 5, 37; de Wette 2, 554.

3) Enders 5, 75; de Wette 2, 569.

4) Burkhardt a. a. O., S. 76.

5) So schreibt Luther in der Bearbeitung jener Predigt von 1524, die er unter dem Titel: Vom Greuel der Stillmesse (wohl Anfang 1525) hat ausgehen lassen (EA. 29, 113 ff.): „Denn die Oberkeit schuldig ist, solche öffentliche Gotteslästerung zu wehren und strafen. Leidet sie es

dienstlicher Akt, sondern in Luthers Auge eine, ja die gröbste Lästerung Gottes. Als „Mitglied des christlichen Körpers“ muß der Kurfürst der Gemeinde beistehen in deren Beseitigung. Er hat dazu vor allem auch deshalb die Pflicht, weil das Stift ihm unmittelbar untersteht. Ferner: die Stiftsherrn tragen in ihrem Verhalten bewußte Bosheit und Verstocktheit zur Schau und haben die unverkennbare Absicht, in die Gemeinde „Rotten und Sekten“ hineinzutragen, wodurch Aufruhr entstehen kann — Gründe genug für einen frommen Fürsten, die nur von so wenigen festgehaltene Messe zu beseitigen.

Aber ist Luther doch nicht mit sich im Widerspruch? Den Stiftsherrn schreibt er, den Kurfürsten ginge die ganze Sache überhaupt nichts an, und von diesem fordert er die Abstellung der Messe? Wie löst sich dieser Widerspruch? Das eine Mal versetzt sich Luther in die Gewissenslage der Stiftsherrn, das andre Mal in die des Landesfürsten. Jene haben sich in dieser Sache nach keinem Menschen, auch nicht nach dem Kurfürsten zu richten, sondern allein nach ihrem Gewissen, das ihnen, davon ist Luther überzeugt, sagt, daß die Messe verwerflich ist. Was aber der Kurfürst von sich aus nach Luthers Meinung als christlicher Fürst zu thun habe, haben wir gehört.

Wichtig aber ist vor allem dies, daß sich Luther in seinem Vorgehen — und ich betone nochmals, er fühlt sich immer dabei als Glied der Gemeinde — im Grunde gar nicht um den Kurfürsten kümmert. Der Wille des Kurfürsten hat in diesen Fragen nichts zu bedeuten. Mit und nach dem Worte Gottes handelt Luther. Dem hat sich auch der Landesfürst zu fügen. Deutlich aber tritt hier heraus, wie wenig Luther gewillt war, von dem Rechte der Gemeinde, nach dem Worte Gottes das gottesdienstliche Leben zu gestalten, etwas preiszugeben. —

Allein noch muß des Schlusses jener Predigt vom 27. November 1524 und des daran sich anschließenden Ausgangs der ganzen Sache gedacht werden (vgl. oben S. 87).

---

aber und siehet zu, wo sie es wehren kann (dieser Bedingungssatz will allerdings nicht übersehen sein!), wird doch Gott nicht durch die Finger sehen“ (S. 133).

Nachdem Luther in jener Predigt, wie wir sahen, die Gemeinde zum Gebet gegen die Messe und für die Wirkung des Wortes Gottes aufgefordert hatte, fuhr er nach Rörers Nachschrift folgendermaßen fort: „3. (ita velim) ut cogitemus wie wirs loß werden[1]). Si omnes in civitate[2]) essemus adulteri etc., non tam grande peccatum faceremus, ut unus sacrificus. Si deberemus ferre potestatem, et ipsi[3]) haberent potestatem, aliud esset. Judex et consul[4]) ist schuldig blasphemun anzunemen[5]), sic et illos capere deberet. Non est nobis connivendum, cum iam sciamus veritatem, ne participemus cum illis et totus mundus respicit in nos. Mea hora venit, non patiar ulterius[6]). Noli timere, non tumultum facere non opus est, du bist zu gering dartzu"[7]). Der Augsburger Druck von 1525 scheint mir den ursprünglichen Wortlaut dieser Stelle verwischt und eine Bearbeitung erfahren zu haben. Denn wenn auch die Beziehung auf die Messe im Stift von Wittenberg noch durchleuchtet[8]), so sind hier Luthers Worte offenbar verallgemeinert. Aber beide Ueberlieferungen stimmen darin überein, daß nach ihnen Luther mit seinen Ausführungen nunmehr den Rat der Stadt gegen die Stiftsherrn mobil machen will. Seine Argumentation ist die: wenn die städtische Obrigkeit verpflichtet ist, gegen einen öffentlichen Gotteslästerer vorzugehen, so erst recht gegen die denkbar ärgste Gotteslästerung, die Messe. Läßt man diese einfach geschehen, so wird man mitschuldig und fordert Gottes Strafgericht über sich heraus.

Der Erfolg dieses lebhaften Appells blieb nicht aus. Ein

---

1) Luther lenkt also vom Allgemeinen zu den Wittenberger Verhältnissen über.

2) d. h. in Wittenberg.

3) Gemeint sind die Stiftsherrn.

4) Mit consul ist der Bürgermeister gemeint.

5) Wohl: aufzugreifen, zur Verantwortung zu ziehen.

6) Nämlich die Messe im Stift.

7) Diese Schlußsätze sind unverständlich. Wer ist angeredet?

8) In der Schrift „Von dem Greuel der Stillmesse", die eine Bearbeitung unserer Predigt durch Luther selbst ist, sind die Beziehungen auf die Wittenberger Verhältnisse gänzlich getilgt (EA. 29, 132 f.).

Schriftstück[1]), „auf Anregen der ganzen Gemeine, samt dem Pfarrherr[2]), Lectoribus, Rector der Universität[3]), samt den dreyen Räthen zu Wittenberg", lief alsbald bei dem Stift ein. Darin wird zunächst auf das Gotteslästerliche des Meßkanons hingewiesen: ein Meßpfaffe sei des leiblichen Todes und der Strafe schuldig, wie irgend ein öffentlicher Lästerer, „so auf der Gasse Gott oder seinen Heiligen fluchet". Da aber die Stiftsherrn „steifes Sinnes" fortfahren, die Messe zu halten, so fühlen sich die Unterzeichner gedrungen, feierlich dagegen Protest einzulegen unter Berufung auf Röm. 1, 32 und 1. Kor. 5, 1. Zugleich aber ermahnt der Rat „von wegen ganzer Gemein und der Universität" die Stiftsherrn unter Berufung auf Matth. 18, 15, „solche Lästerung abzuthun". Geschehe das nicht, so würden sie sich „derselben Regel Christi nach" (Matth. 18, 15) halten müssen. Auf den Kurfürsten könnten sich jene nicht berufen, „sintemal man weiß, daß derselbe gottselige, löbliche Churfürst niemand heißt noch treibt, Unrecht zu thun, viel weniger Gott so greiflich und öffentlich lästern; auch in göttlichen Sachen, der Seelen-Heyl betreffend, nicht allererst auf Fürsten oder Menschen zu warten ist". Im Weiteren wird an einigen Stellen des Meßkanons dessen Verwerflichkeit nachgewiesen. Das Schriftstück schließt mit den Worten: „Es ist einer christlichen Gemeine, so allhie zu Wittenberg, mit dem Evangelischen Licht begabt, unleidlich und länger schlecht nicht zu dulden, daß nicht Gottes Zorn über uns alle komme und uns der Sünde, so wir dulden, alle theilhaftig mache. Daß ihre Antwort nicht auf den Fürsten

---

1) Abgedruckt bei Walch, Schriften Luthers 19, 1453 ff. Vgl. dazu weiter Theol. Stud. u. Krit. 1884, 574 f., wo ein wohl älterer Text abgedruckt ist. Wenn hier auch die Unterschrift fehlt, die Walch bietet, so folgt daraus doch nicht, daß sie freier Zusatz sei. — Das Schriftstück ist von Luthers Predigt v. 27. Nov. sehr abhängig. Sollte es Luther etwa gar selbst entworfen haben? Wenn nicht Luther, so hat es doch sicher Bugenhagen (vgl. Anm. 2) verfaßt, denn zweifelsohne stammt es aus der Feder eines Theologen.

2) Das ist Bugenhagen, nicht Luther.

3) Die Universität ist an der Sache deshalb besonders interessiert, weil die Stiftskirche zugleich die Universitätskirche war.

geschoben, sondern im Capitel selbst, ja oder nein beschlossen werde, uns darnach weiter zu richten."

Diese ernstliche Vorstellung der Gemeinde blieb ebenfalls wirkungslos. Da erschienen vor dem Dekan der Rektor, die zwei Bürgermeister und zehn Ratsherrn, um dem Stift, falls es auf seinem Widerstand beharren würde, alle Gemeinschaft aufzukündigen[1]).

Was bedeutete dies Vorgehen des Rates und der Gemeinde? Nichts anderes, als die feierliche, erst schriftliche, dann mündliche Androhung des Bannes. Man beachte die Berufung auf 1. Cor. 5 und Matth. 18! Man könnte vielleicht annehmen, daß es sich um eine Aechtung, nicht um den Bann handle. Allein was hatte dann die Universität bei diesem Akte zu thun? Und was der Stadtpfarrer, der doch, wenn er wirklich bei der Deputation nicht dabei war, das Schriftstück mit unterzeichnet hatte? Der Rat also geht vor, aber nicht als weltliche Obrigkeit; er zwingt nicht die Stiftsherrn durch äußere Gewalt, er droht auch nicht den Stiftsherrn mit Vertreibung aus der Stadt, sondern er erscheint als vornehmstes Glied der Kirchengemeinde, und darin schließt sich ihm die Universität an. Daß bei dem persönlichen Auftreten vor dem Dekan der Stadtpfarrer fehlt, ist auffallend. Aber vielleicht beruht das auf einem Zufall, vielleicht ist auch die Ueberlieferung ungenau[2]). Jedenfalls bewegt sich das ganze Vorgehen auf der Linie, auf der sich auch Luthers Gedanken damals vor allem bewegten: das Stift muß durch die kirchliche Gemeinde, durch das von ihr vertretene Wort Gottes gezwungen werden, von seinem Irrtum abzustehen. Denn ohne Zweifel ist Luther von allen diesen Schritten nicht nur gut unterrichtet gewesen, sie sind nur mit seiner Einwilligung, ja auf seine Anregung hin getan worden.

---

1) Seckendorf, hist. Luth. 2. Aufl. 1694, I, p. 276 (lib. I. sect. 57 § 153): „omnem communionem illis Capitularibus renunciaverunt". Köstlin-Kawerau, Luther [5] I, 527.

2) Daß Seckendorf, dem wir diese Angabe verdanken, über das Vorgehen der Gemeinde nicht vollständig berichtet, ergibt sich daraus, daß er von der schriftlichen Eingabe nach Luthers Predigt nichts weiß.

Der Kurfürst, an den sich die Angegriffenen abermals wandten, mißbilligte das Geschehene, nahm aber wieder keine entschiedene Stellung ein. Endlich gaben zu Weihnachten 1524 die Stiftsherrn, von ihrem Irrtum überführt, ihren zähen Widerstand auf und stellten das Messehalten ein. „Canonicos nostros perpulimus tandem, ut consentiant missas esse abrogandas" schrieb Luther schon am 2. Dezember 1524 an Amsdorf[1]). —

Auch dieser Schlußakt des Dramas zeigt, wie selbständig mit Luthers Billigung nicht nur, sondern unter seiner Führung die Gemeinde gegen die Stiftsherrn vorgeht: es handelt sich um eine Sache, die das Heil der Seelen angeht, da hat eine Gemeinde nichts nach Menschen, und wären es auch Fürsten, zu fragen. Vor dem heiligen Recht, ja der Pflicht der Gemeinde, in ihrer Mitte keine Gotteslästerung zu dulden, treten alle anderen Rechte oder Pflichten zurück. Nach dem „gottseligen, löblichen Kurfürsten" fragt daher in diesem Handel die Gemeinde gar nichts. Nach Staatskirchentum sieht dies alles jedenfalls nicht aus. Die ausschlaggebende Instanz in allen diesen Fragen liegt bei den frommen Christen. Gegen die Schwachen aber ist Schonung notwendig und liebevolles Tragen und eindringliches Predigen des Wortes Gottes: Glaube und Liebe, wie Luther es gern formuliert. Aber jede gewaltsame Reform von oben (oder auch durch hitzige Gemeindeglieder, wie es in Wittenberg unter Karlstadts und Zwillings Führung geschehen war) ist Versündigung an den Gewissen und streitet wider die Liebe. Luther ist jetzt also weit entfernt davon, der auch wahrhaft christlichen Obrigkeit, geschweige der Obrigkeit an sich, die entscheidende Gewalt in den kirchlichen Dingen einzuräumen, so sehr er auch die Pflicht des wahrhaft frommen Fürsten betont, die christliche Gemeinde in ihrer Entwicklung nach Kräften zu unterstützen.

3.

Aber auch sonst tritt in den Jahren 1521—1524 überall die gleiche Grundanschauung bei Luther hervor: festzusetzen, zu

1) Enders 5, 80; de Wette 2, 571. — Vgl. Luthers Predigt am Weihnachtsfest (25. Dez.) 1524 WA. 15, 785.

bestimmen, von sich aus zu reformieren hat der fromme Landesfürst in kirchlichen Dingen nicht, wohl aber hat er sich mit seiner Macht der frommen Gemeinde zu Diensten zu stellen. Geschieht es nicht, so hat die Gemeinde das Recht, ja die Pflicht, selbständig vorzugehen. Ich erinnere hier noch einmal an die Schrift an die Leisniger „daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe". Hier gesteht Luther den frommen Christen das Recht zu, wenn die Patrone unchristliche Prediger setzen wollen, diese abzulehnen und sich selbst die rechten Leute zu erwählen. Nun lag das Patronatsrecht nicht zum geringen Teil auch damals beim Landesherrn. Luthers Grundsatz erstreckt sich natürlich auch auf diesen.

Andererseits hat ein christlicher Fürst sich durchaus nach dem Verlangen der frommen Christen nach evangelischen Predigern zu richten.

Als die Altenbürger einen evangelischen Prediger haben wollten, wandten sie sich (1522) an Luther[1]). Dieser empfahl ihnen Gabriel Zwilling[2]). Allein der Propst und die Geistlichen des Klosters auf dem Berge widersetzten sich der Anstellung desselben. So ging die Sache an den Kurfürsten. Und Luther selbst schrieb auf Wunsch des Altenburger Rates an diesen (am 8. Mai 1522)[3]): „E. K. F. G. kann der Regeler-Herrn (in Altenburg) Recht und Oberkeit in solchen Sachen, nämlich Prediger des Evangelii zu wehren, nicht schützen mit gutem Gewissen; sondern ist auch für sich selbs schuldig, als ein christlich Mitglied[4]), dazu zu rathen und helfen, auch als ein christlich Fürst, so fern es seyn mag, den Wolfen zu begegnen". Luther fordert vom Kurfürsten nicht, daß er das Kloster aufhebe oder daß er gewaltsam überhaupt in seinem Lande nur evangelische Prediger dulden und anstellen solle, sondern er verlangt nur, daß der Kurfürst den Ge-

---

1) Enders 3, 333.

2) Brief Luthers vom 17. April 1522 EA. 53, 131; de Wette 2, 183.

3) EA. 53, 136; de Wette 2, 192.

4) Beachte, daß hier derselbe Ausdruck wiederkehrt, der uns von der Schrift an den Adel her so vertraut ist.

meinden, die in ihrer evangelischen Erkenntnis soweit gediehen sind, daß sie evangelische Predigt haben wollen, zur Erfüllung dieses ihres Wunsches hilft und — hier tritt jenes: „so fern es sein mag" ein — dabei den Wölfen wehrt.

Ein zweiter Fall noch sei angeführt, der ganz in die gleiche Zeit fällt. Die Eilenburger wünschten ebenfalls einen evangelischen Prediger. Aber der Rat betrieb die Sache etwas langsam. Da bringt Luther den Wunsch der Eifrigen in der Gemeinde an Spalatin, der Kurfürst möge an den Rat ein Ermahnungsschreiben richten, endlich vorzugehen: „Vides ergo et tuae charitati hic locum esse, si e Principe talem inhortationem impetrare posses. Nam et Principis ut christiani fratris, etiam Principis nomine, interest, lupis adversari, et pro sui populi salute sollicitum esse"[1]. Also auch hier soll der Fürst seine Macht in den Grenzen des Rechts den Frommen in der Gemeinde zu Diensten stellen als ein christlicher Bruder!

Handelt es sich in diesen Fällen um die Anstellung evangelischer Prediger, so führt uns das nächste Beispiel in das Gebiet des Kultus zurück.

In seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten" (1524/25) macht Luther im Eingang des ersten Teiles „Von dem Bilderstürmen" nachdrücklichst den Bilderstürmern (nicht nur zu Wittenberg, sondern auch zu Orlamünde, wo Karlstadt ebenfalls Bilderstürmerei veranlaßt hatte) den Vorwurf, daß sie „nicht mit ordentlicher Gewalt", d. h. ohne Obrigkeit vorgegangen seien[2]. Er sieht darin ein Zeichen von „falschem Vertrauen im Herzen": „Aber wo man . . . allein mit der Faust dran fähret, da folget nichts, denn daß die drumb lästern, die es nicht verstehen, und die es thun, allein aus Zwang des Gesetzs, als ein gut nöthig Werk, und nicht mit freiem Gewissen thun, sondern meinen Gott mit dem Werk gefallen"[3]. Sodann sieht Luther in diesem unordentlichen, wüsten Treiben des

1) Enders 3, 351; de Wette 2, 190.
2) EA. 29, 146 ff.
3) EA. 29, 142; vgl. 146.

Pöbels nichts anderes als Verachtung der Obrigkeit, die zum Aufruhr führen muß [1]). Gewiß sind die Bilder nichts, und das hat die Predigt mit Nachdruck zu lehren. Ist die christliche Gemeinde, die wohl vom Pöbel zu unterscheiden ist, dahin gekommen, daß sie sie abgetan wünscht, so „sollen wir stille sein, und sie (die Fürsten und Herrn) demütiglich ersuchen, solche Bilder abzutun". [2]) Tun sie es nicht, nun so liegt auch nicht viel daran, hat doch die Gemeinde das Wort Gottes.

Auch hier immer wieder derselbe Grundgedanke: nicht soll der christliche Fürst die Bilder aus eigenem Antrieb entfernen, sondern die Initiative soll auch hier von der christlichen Gemeinde ausgehen, die Obrigkeit ihr aber, wenn es recht zugeht, willfahren. Gewaltsames Vorgehen der Gemeinde ist wider Gottes Ordnung; die Obrigkeit hat vielmehr die äußere Ordnung zu handhaben. Bei ihr steht also auch die Entfernung der Bilder, aber doch nur, wenn es die Gemeinde fordert.

Unter denselben Gesichtspunkt: Hilfsdienst des christlichen Fürsten an den christlichen Gemeinden fällt nun auch die Visitation.

Wir haben oben S. 66 f. gesehen, welche Hoffnungen Luther an die Visitation knüpfte: sie sollte dazu helfen, daß sich wirkliche Gemeinden konstituierten. Weit entfernt also, damit das Landes- und Staatskirchentum fördern oder gutheißen zu wollen — tatsächlich hat er damit das landesherrliche Kirchenregiment allerdings außerordentlich gestärkt —, sah Luther vielmehr in der Visitation ein Mittel, der wahren Kirche zur Erscheinung zu verhelfen. Wer aber sollte visitieren? Hätte man noch wahrhaft christliche Bischöfe gehabt, so wäre es deren Sache gewesen. Aber die hatte man nicht. Da blieb nichts anderes übrig, als den christlichen Landesfürsten um diesen Liebes- und Hilfsdienst zu bitten. „Unsern einigen Nothbischof" nennt deshalb Luther einmal den Kurfürsten Johann Friedrich [3]). Hatten nicht auch schon im alten Kirchenwesen eifrige, pflichttreue Regenten kirchliche Visi-

1) EA. 29, 146.

2) EA. 29, 148.

3) Brief v. 25. März 1539 EA. 55, 223; de Wette 5, 173.

tationen gehalten?[1]) Zudem handelt es sich bei der Visitation ja zum nicht geringen Teil um „weltliche" Dinge, die den Fürsten als solchen angehen: um die Ordnung der finanziellen Verhältnisse, um Ordnung überhaupt. Indem Luther dem Kurfürsten Johann die Visitation in dem Brief vom 31. Oktober 1525 ans Herz legt, rückt er die Sache unter den Gesichtspunkt der finanziellen Unordnung: die fälligen Gelder werden nicht mehr gezahlt; daraus ist allgemeiner Verfall des Kirchen- und Schulwesens zu befürchten. Diese Verhältnisse „fordern E. K. F. G. als weltlicher Oberkeit Einsehen und Ordnung"[2]).

Auch in dem Brief vom 22. November 1526, der ebenfalls von der Visitation handelt[3]); redet Luther den Kurfürsten nur in seiner Eigenschaft als Landesfürst, nicht als Glied der Christengemeinde an. Wieder ists die finanzielle Unordnung, die er vorbringt. Ferner erinnert er an die Pflicht des Landesfürsten, für die Zucht der Jugend zu sorgen — also eine kulturelle Aufgabe: wie zu Brücken-, Steg- und Wegebau muß ein rechter Fürst seine Untertanen zum Unterhalt von Schulen, Predigtstühlen und Pfarren halten. Dem entspricht auch die Antwort Johann's: „Dieweil wir bey uns selbst ermessen vnd bewogen haben, daß vns als dem landsfursten darinnen einsehen zutun geburen will"[4]). Luther hoffte jedenfalls, indem er sich in Johann an den Landesfürsten wandte, um so eher die Erfüllung seiner ihm so wichtigen und dringenden Bitte. Aber das war für die Entwicklung gerade verhängnisvoll: als Landesfürst also, nicht als christlicher Fürst hat der Kurfürst Recht und Pflicht der Visitation.

Daß bei Luther diese Gedanken als Konsequenzen seiner Auffassung von der weltlichen Gewalt, so ehrlich und aufrichtig sie in dem Augenblick gemeint waren, als er sie niederschrieb, doch nicht die grundlegenden, ihn eigentlich bestimmenden waren, müssen wir auf Grund unserer ganzen Ausführungen behaupten.

1) Rieker, a. a. O. S. 39.

2) EA. 53, 331; de Wette 3, 39.

3) EA. 53, 386; de Wette 3, 135 f.

4) Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 114.

Und wie stark ihn sofort wieder der Gedanke beherrschte, daß weltliche und geistliche Gewalt scharf zu scheiden seien, zeigt sich, sobald er wieder an die eigentliche Christengemeinde denkt.

Höchst interessant ist in dieser Beziehung eine Aeußerung Luthers in jenem Brief an die hessischen Theologen vom 26. Juni 1533, von dem oben S. 67 f. schon die Rede war. Darin handelte es sich um den Plan der Hessen, den großen Bann einzuführen, und um Luthers Stellung dazu. Seinen Gründen, aus denen er von dem geplanten Schritt abrät, fügt er folgende Worte hinzu: „Nam quod nos sperare videmini, ut executio vel per ipsum Principem fiat, valde incertum est, nec vellem politicum magistratum in id officii misceri, sed omnibus modis separari, ut staret vera et certa distinctio utriusque magistratus“ [1]). Führt man den großen Bann wirklich ein, so soll seine Durchführung (executio) bei der christlichen Gemeinde bleiben und nicht Sache der weltlichen Obrigkeit werden. Denn hier handelt es sich um eine das Seelenheil betreffende, um eine rein geistliche Sache, die also in das „geistliche Regiment“ gehört, das bei der Gemeinde liegt. Es ist kein stichhaltiger Grund zu finden, weshalb die Gemeinde dieses ihr Recht an die weltliche Gewalt abtreten sollte oder dürfte. Man sieht aus dieser gelegentlichen Aeußerung Luthers, wie stark und lebendig auch noch 1533 sein Empfinden für die Rechte der Gemeinde war. Ihm fließen Staat und Kirche nicht zusammen: sie sind und bleiben getrennt.

Während Luther so auf der einen Seite, sobald ihn sein altes echtes Ideal wahrer Gemeindebildung ergreift, die Freiheit der christlichen Gemeinde energisch vertritt, verstärkt er andererseits wieder, unter dem Druck der empirischen Wirklichkeit, die landesherrliche Gewalt über das Kirchenwesen. Vor allem hat er dies gethan, indem er sich zu dem Grundsatz bekannte, daß innerhalb eines Landesgebiets nur einerlei Kultus und einerlei Lehre herrschen dürfe. Damit kam Luther auch in Widerspruch mit sich selbst. Er hatte noch 1524 behauptet, daß

1) Enders 9, 317; de Wette 4, 462.

man die Geister aufeinander platzen lassen müsse[1]), und ein Jahr später, daß die Obrigkeit nicht wehren soll, „was jedermann lehren und glauben will, es sei Evangelion oder Lugen"; es sei genug, daß sie Aufruhr und Unfrieden zu lehren wehre[2]), und er vertrat immer den Grundsatz, daß niemand zum Glauben zu zwingen sei. Daß aber in der von Obrigkeitswegen angeordneten Lehre mindestens eine starke Verführung lag, etwas wider sein Gewissen zu tun, machte er sich nicht klar. Die Forderung einheitlicher Lehre und Kultus war ja ein Stück katholischer Ueberlieferung. Aber es gab für Luther Linien, die ihn von seinem Standpunkt aus dahin führen mußten. Verschiedenheit des Kultus und der Lehre auf einem engen Gebiet barg — und das war bei dem damaligen niedrigen kulturellen Zustand erst recht eine Wahrheit — eine stete Gefahr des Unfriedens, der Unruhe in sich oder, wie Luther 1526 sich einmal ausdrückt, des „Aufruhrs und der Rotterei"[3]), oder, wie er 1528 sagt, „der Uneinigkeit und des Aufruhrs"[4]). Und Kurfürst Johann erklärte ganz in diesem Sinne schon 1527: „Wie wol unser meinung nit ist, jemandts zu vorpinden, was er halten oder glauben sol, so wollen wir doch zu vorhutung schedlicher aufrur und ander unrichtigkeit kein secten noch trennung in unsern furstenthumben und landen wissen noch gedulden"[5]). Galt dieser Gesichtspunkt für jeden Fürsten, so trat für den christlichen Fürsten noch ein zweiter hinzu: er durfte in seinem Lande keine öffentliche Gotteslästerung dulden. So tolerant Luther in kultischen Fragen war, so war ihm doch, wie wir schon betonten, die Messe der Gipfelpunkt der Lästerung des Heiligen. Je mehr dieser Gedanke sich bei ihm festsetzte — und die Kämpfe mit den Stiftsherrn in Wittenberg haben dazu das Ihre reichlich beigetragen —, desto entschiedener forderte er von seinem Landesfürsten, daß er die Messe, schließlich überhaupt die katholischen Zeremonien abtue,

1) Brief v. 21. Aug. 1524 EA. 53, 265; de Wette 2, 547.
2) EA. 27, 263 f.
3) EA. 53, 368; de Wette 3, 89.
4) EA. ²4, 291.
5) Sehling, Kirchenordnungen I, 1, S. 144 a.

zumal das Evangelium nunmehr lange genug gepredigt sei. Noch 1524 macht er die Abschaffung der Messe durch die „ordentliche Gewalt“ von der Zustimmung der Gemeinde abhängig[1]). Seit 1525 fehlt diese Bedingung, so häufig auch gerade in diesem Jahr jene Forderung auftritt[2]). „Darumb, liebe Christen, laßt uns ... der Sach eins werden, daß man kann durch ordentliche Gewalt diese Gotteslästerung abthun.“ Wider den Grundsatz, daß der Fürst niemanden zum Glauben zwingen dürfe, glaubt Luther mit dieser Anschauung deshalb nicht zu verstoßen, weil es sich um ein öffentliches Aergernis handelt. Unter dieses öffentliche Aergernis rechnet Luther endlich auch die falsche Lehre[3]).

4.

Hat nun Luther, wie wir sahen, gegen seinen Willen und im Widerspruch mit seiner Grundanschauung, die auf eine Versichtbarung, Verwirklichung der wahren Kirche ging, das Erstarken der landesherrlichen Gewalt in der empirischen Kirchengemeinschaft nicht wenig begünstigt, so hat er, als ihm diese Entwicklung klar vor Augen stand, mit seinem Unwillen darüber nicht zurückgehalten. Er blieb sich freilich stets dessen bewußt, was er und seine Sache und die freie Predigt des Evangeliums seinen Landesfürsten verdankte, und diese dankbare Stimmung hielt seinem Groll einigermaßen das Gegengewicht. Aber er erkannte nur zu gut, daß die Fürsten unter dem Deckmantel christlichen Namens, ohne ihn wirklich zu verdienen, nur auf eine Machtbereicherung aus waren, wenn sie sich die kirchliche

1) EA. 29, 133; „Darumb, liebe Christen, laßt uns ... der Sach eins werden, daß man kann durch ordentliche Gewalt diese Gotteslästerung abthun“.

2) Brief Luthers an Kurfürst Johann v. 20. Juli 1525 EA. 53, 324; de Wette 3, 16; Spalatin an denselben v. 1. Okt. 1525 bei Kolde, Friedrich der Weise u. s. w., S. 72; Luther an Spalatin v. 11. Nov. 1525 Enders 5, 272; de Wette 3, 50; Luther an Johann v. 9. Febr. 1526 EA. 53, 367; de Wette 3, 88 ff. (vgl. dazu Burkhardt a. a. O., S. 102); EA. ² 4, S. 290 ff. (1528); EA. 39, 250 (1530).

3) EA. 39, 250 ff.

Gewalt anmaßten. Er erkannte auch, daß er mit seinem „Unterricht" selbst daran Schuld sei[1]). So wird er nicht müde, immer wieder den Unterschied zwischen weltlichem und geistlichem Regiment „einzubläuen und einzukäuen, einzutreiben und einzuteilen." Denn „die weltlichen Herrn wollen ins Teufels Namen immer Christum lehren und meistern, wie er seine Kirche und geistlich Regiment soll führen"[2]). „Wenn David oder ein Fürst lehret oder heißt, Gott fürchten und sein Wort hören, so ist er nicht ein Herr desselben Worts, sondern ein Diener und Gehorsamer; und menget sich nicht in geistliche oder göttlich Oberkeit, sondern bleibt eine demüthige Unterkeit und treuer Diener." Anders aber, „wenn geistliche oder weltliche Fürsten und Herrn gebietlicher, herrlicher Weise wollen Gottes Wort ändern und meistern, selbs heißen, was man lehren und predigen solle, so ihnen das eben sowohl verboten ist, als dem geringsten Bettler"[3]). Wenden sich Luthers Aeußerungen sonst oft gegen die Anmaßung der Fürsten, den Predigern vorzuschreiben, was sie predigen sollen, oder auch gegen den Befehl der katholischen Obrigkeit, das Sakrament unter einer Gestalt zu nehmen[4]), so ist eben dies Verhalten nichts anderes als eine Aeußerung der landesherrlichen Kirchengewalt. Ja, da Luther gelehrt hat, daß „weltlicher Stand sei eine göttliche Ordnung, der Jedermann gehorchen und sie ehren solle", so sind nun die Fürsten selbst Herren des Papstes geworden. „O, das kutzelt sie so wohl, daß sie auch schier nicht wissen, wie muthwillig sie solcher Gnaden und Freiheit mißbrauchen wollen; verfolgen doch dieweil das Evangelion, durchs welchs sie sind solche Götter und Herrn uber die Geistlichen worden, zum Schein, als wollten sie den geistlichen Stand schützen und vertheidingen"[5]). Aber an die evangelischen Obrigkeiten denkt er, wenn er schreibt: „Dagegen so wollen itzt die weltlichen Oberkeiten, die Fürsten, Könige und Adel auf dem Lande, auch die

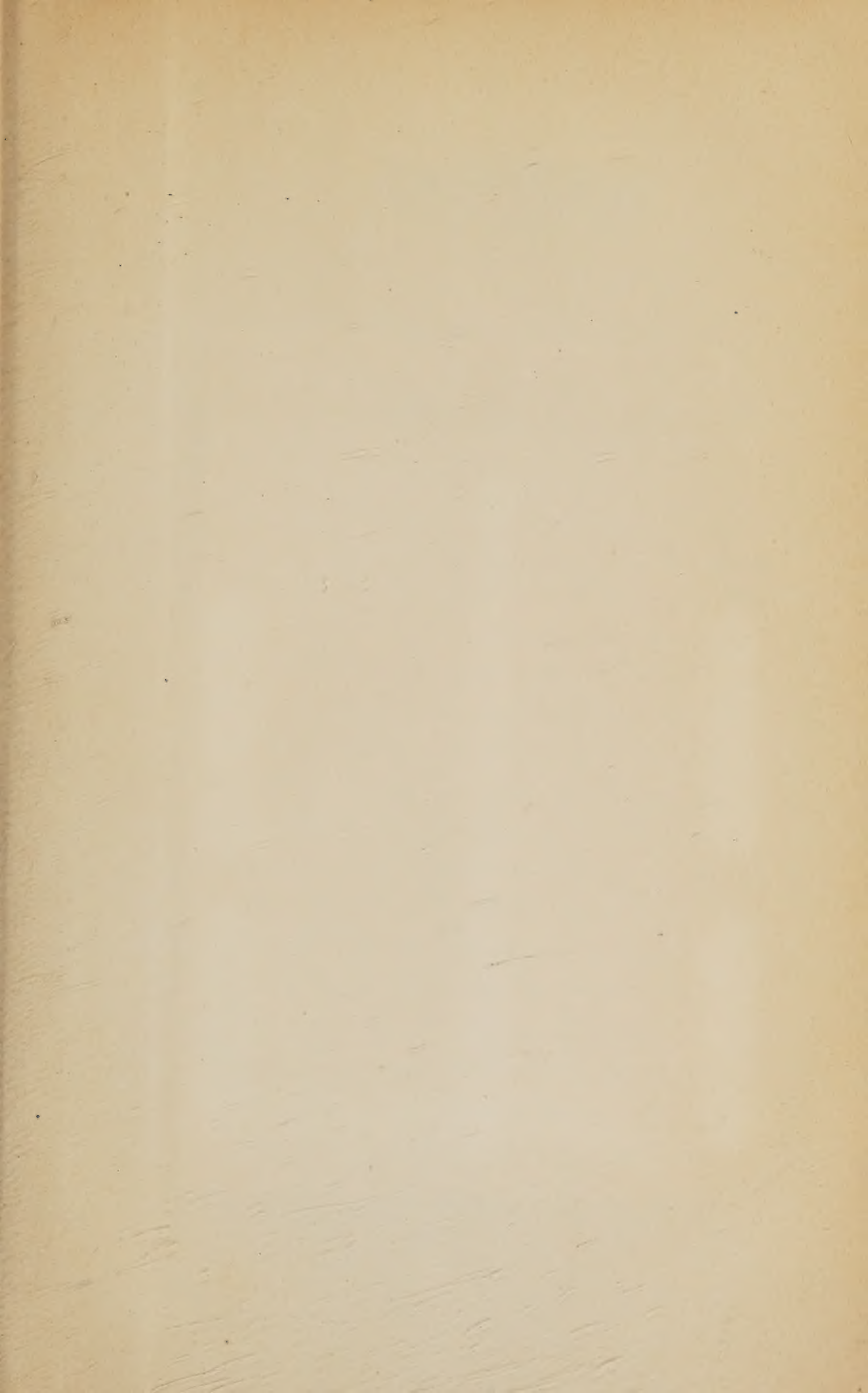
1) EA. 39, 257.
2) EA. 39, 326.
3) EA. 39, 327. 328.
4) EA. 46, 184 ff.
5) EA. 39, 226 f.

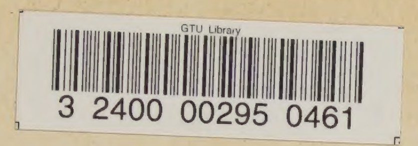
Richter auf den Dörfern das mündliche Schwert führen, und die Pfarrherrn lehren, was und wie sie predigen und den Kirchen fürstehen wollen. Aber sage du ihnen: Du Narr und heilloser Tropf, warte du deines Berufs, predige du nicht, laß Solchs deinen Pfarrherrn thun"[1]). Oder wenn er schreibt: „Wie viel thörichter Fürsten sind, die ihre Macht und Gewalt uber den Himmel führen wollen, und die Gewissen regieren, auch was man gläuben oder nicht gläuben solle, da doch das weltlich Reich nur mit dem umbgehen soll, was die Vernunft fassen kann"[2]). Bekannt sind Luthers harte Urteile über die Juristen, die sich daraus erklären, daß sie die kirchlichen Fragen entscheiden wollen und zwar nach ihrem Recht. „Nu, weil man ihnen das Regiment nimpt, und ihr Ding umbstößt, ihre Bücher verwirft, und sie aus der Kirchen stößt, und man will sie nicht lassen die Kirchen regieren und Pfarr bestellen, das thut ihnen faul. Drumb werden Theologen und Juristen nimmer eins; sie wollen in der Kirchen sein, und die Conscientias mit regieren; das wollen wir nicht leiden." — „Unsere Juristen sprechen mir im Consistorio ein Urthel, quod pertinet ad conscientiam regendam; das gehöret hieher in die Kirche für mich Doktor Martinum und andere Theologen. Extra conscientiam sollen sie sprechen, nicht intra conscientiam; sie sollen haben iura corporum et famae, da fragen wir Theologen nichts nach. Aber daß sie wollen fallen in die Spiritualia und die conscientias regieren, das können wir nicht leiden"[3]). „Daß mit diesen Anschauungen weder ein landesherrliches Kirchenregiment, wie man dies später verstand, noch ein Summepiskopat des Landesfürsten vereinbar ist, liegt wohl auf der Hand." Diesem Urteil Brandenburgs kann ich mich nur anschließen[4]).

Das landesherrliche Kirchenregiment entsprach nicht Luthers Ideal. Sein Ideal war auf Gemeinden wahrhaftiger Gläubigen gerichtet. Ein Mittel, dieses Ideal heraufzuführen, war ihm auch

1) EA. 46, 184.
2) EA. 35, 382.
3) 62, 265. 266.
4) A. a. O., S. 25.

die weltliche Macht. Aber er hat nicht daran gedacht, seine Kirche ihr auszuliefern. Weder die Volkskirche noch das Staatskirchentum wurzelt in Luthers eigentlichen Grundgedanken. Wohl aber hat sich jene entwickelt, weil es zur wahren Kirchenbildung nicht kam, nicht kommen konnte. Und das Staatskirchentum mochte sich auf Luthers Lehre von der Göttlichkeit der weltlichen Obrigkeit berufen; daß dies aber nicht in seinem Sinne war, hat er selbst gesagt.




GTU Library
3 2400 00295 0461

